Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von
Arthur Schopenhauer.

Erſter Band.

449 n/1

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

[illegible] G

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von
Arthur Schopenhauer.

Zweite, durchgängig verbesserte und sehr vermehrte Auflage.

Erſter Band,
Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der
Kantiſchen Philoſophie enthält.

> Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
> Göthe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1844.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalts-Verzeichniß des erſten Bandes.

Seite

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung erſte Betrachtung: Die Vorſtellung unterworfen dem Satze des Grundes: das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft 1

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erſte Betrachtung: Die Objektivation des Willens 105

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung zweite Betrachtung: Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt 189

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbſterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. 303

Anhang.

Kritik der Kantiſchen Philoſophie 465

Vorrede zur erſten Auflage.

Wie dieſes Buch zu leſen ſei, um möglicherweiſe verſtanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgeſetzt. — Was durch daſſelbe mitgetheilt werden ſoll, iſt ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieſes ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philoſophie ſehr lange geſucht hat, und deſſen Auffindung, eben daher, von den hiſtoriſch Gebildeten für ſo unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weiſen, obgleich ihnen ſchon Plinius ſagte: quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (hist. nat. 7, 1.) —

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verſchiedenen Seiten betrachtet, zeigt er ſich als Das was man Metaphyſik, Das was man Ethik und Das was man Aeſthetik genannt hat: und freilich müßte er auch dieſes alles ſeyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie ſchon eingeſtanden, halte.

Ein Syſtem von Gedanken muß allemal einen architektoniſchen Zuſammenhang haben, d. h. einen ſolchen, in welchem immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieſer auch jenen, der Grundſtein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen *ein einziger Gedanke* muß, ſo umfaſſend er auch ſeyn mag, die vollkommenſte Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf ſeiner Mittheilung, ſich in Theile zerlegen; ſo muß doch wieder der Zuſammenhang dieſer Theile ein organiſcher, d. h. ein ſolcher ſeyn, wo jeder Theil eben ſo ſehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erſte und keiner der letzte iſt, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinſte Theil nicht völlig verſtanden werden kann, ohne daß ſchon das Ganze vorher verſtanden ſei. — Ein Buch muß inzwiſchen eine erſte und eine letzte Zeile haben und wird inſofern einem Organismus allemal ſehr unähnlich bleiben, ſo ſehr dieſem ähnlich auch immer ſein Inhalt ſeyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerſpruch ſtehn.

Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß, unter ſolchen Umſtänden, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein andrer Rath iſt, als *das Buch zwei Mal zu leſen* und zwar das erſte Mal mit vieler Geduld, welche allein zu ſchöpfen iſt aus dem freiwillig geſchenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe ſo ſehr vorausſetze, als das Ende den Anfang, und eben ſo jeder frühere Theil den ſpäteren beinahe ſo ſehr, als dieſer jenen. Ich ſage „beinahe:" denn ganz und gar ſo iſt es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um Das, welches am wenigſten erſt durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuſchicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichſt leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, iſt redlich und gewiſſenhaft geſchehn: ja es könnte ſogar damit in gewiſſem Grade gelungen ſeyn, wenn nicht der Leſer, was ſehr natürlich iſt, nicht bloß an das jedesmal Geſagte, ſondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Leſen dächte, wodurch, außer den vielen wirklich vorhandenen Widerſprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Leſers, noch ſo viele andre anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung ſich darſtellen muß, was noch bloßes Mißverſtehn iſt, wofür man es aber um ſo weniger erkennt, als die mühſam erreichte Klarheit der Darſtellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Geſagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht ſeine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich ausſprechen kann. Darum alſo erfordert die erſte Lektüre, wie geſagt, Geduld, aus der Zuverſicht geſchöpft, bei der zweiten Vieles oder Alles in ganz anderm Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernſtliche Streben nach völliger und ſelbſt leichter Verſtändlichkeit, bei einem ſehr ſchwierigen Gegenſtande, es rechtfertigen, wenn hier und dort ſich eine Wiederholung findet. Schon der organiſche, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig, bisweilen dieſelbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieſer Bau auch und der ſehr enge Zuſammenhang aller Theile hat die mir ſonſt ſehr ſchätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelaſſen; ſondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichſam vier Geſichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu laſſen. In jedem dieſer vier Bücher hat man ſich beſonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem ſie angehören, und die Fortſchreitung der ganzen Darſtellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit iſt nun die erſte und gleich den folgenden unerlaßliche Forderung an den (dem Philoſophen, eben weil der Leſer ſelbſt einer iſt) ungeneigten Leſer ausgeſprochen.

Die zweite Forderung iſt dieſe, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demſelben leſe, obgleich ſie nicht mit in dem Buche ſteht, ſondern fünf Jahre früher erſchienen iſt, unter dem Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philoſophiſche Abhandlung." — Ohne Bekanntſchaft mit dieſer Einleitung und Propädeutik iſt das eigentliche Verſtändniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall ſo vorausgeſetzt, als ſtände ſie mit im Buche. Uebrigens würde ſie, wenn ſie dieſem nicht ſchon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorſtehn, ſondern dem erſten Buch einverleibt ſeyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Geſagte ihm fehlt, eine gewiſſe Unvollkommenheit ſchon durch dieſe Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indeſſen war mein Widerwille, mich ſelbſt abzuſchreiben, oder das ſchon einmal zur Genüge Geſagte mühſälig unter andern Worten nochmals vorzubringen, ſo groß, daß ich dieſen Weg vorzog, ungeachtet ich ſogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas beſſere Darſtellung geben könnte, zumal indem ich ſie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantiſchen Philoſophie herrührenden Begriffen reinigte, als da ſind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indeſſen ſtehn auch dort jene Begriffe nur noch weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelaſſen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptſache, weshalb denn auch die Berichtigung ſolcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntſchaft mit gegenwärtiger Schrift, ſich in den Gedanken des Leſers ganz von ſelbſt machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollſtändig erkannt hat, was der Satz vom Grunde ſei und bedeute, worauf und worauf nicht ſich ſeine Gültigkeit erſtrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erſt in Folge und Gemäßheit deſſelben, gleichſam als ſein Korrolarium, die ganze Welt ſei; ſondern er vielmehr nichts weiter iſt, als die Form, in der das ſtets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch ſei, überall erkannt wird, ſofern das Subjekt ein erkennendes Individuum iſt: nur dann wird es möglich ſeyn, auf die hier zuerſt verſuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philoſophirens einzugehn.

Allein derſelbe Widerwille, mich ſelbſt wörtlich abzuſchreiben, oder aber auch mit andern und ſchlechtern Worten, nachdem ich mir die beſſern ſelbſt vorweggenommen, zum zweiten Male ganz das Selbe zu ſagen, hat noch eine zweite Lücke im erſten Buche dieſer Schrift veranlaßt, indem ich alles Dasjenige weggelaſſen habe, was im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben" ſteht und ſonſt hier wörtlich ſeine Stelle gefunden hätte. Alſo auch die Bekanntſchaft mit dieſer früheren kleinen Schrift wird hier vorausgeſetzt.

Die dritte an den Leſer zu machende Forderung endlich könnte ſogar ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden: denn es iſt keine andre, als die der Bekanntſchaft mit der wichtigſten Erſcheinung, welche ſeit zwei Jahrtauſenden in der Philoſophie hervorgetreten iſt und uns ſo nahe liegt: ich meine die Hauptſchriften Kant's. Die Wirkung welche ſie in dem Geiſte, zu welchem ſie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl ſchon ſonſt geſagt worden, der Staaroperation am Blinden gar ſehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortſetzen wollen, ſo iſt mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich Denen, an welchen jene Operation gelungen iſt, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch alſo jene Operation ſelbſt die nothwendigſte Bedingung iſt. — So ſehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleiſtet hat; ſo hat dennoch eben das ernſtliche Studium ſeiner Schriften mich bedeutende Fehler in denſelben entdecken laſſen, welche ich ausſondern und als verwerflich darſtellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre rein davon und geläutert vorausſetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darſtellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich dieſe in einen beſondern Anhang gebracht. So ſehr nun, dem Geſagten zufolge, meine Schrift die Bekanntſchaft mit der Kantiſchen Philoſophie vorausſetzt; ſo ſehr ſetzt ſie alſo auch die Bekanntſchaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieſer Rückſicht rathſam wäre, den Anhang zuerſt zu leſen, um ſo mehr, als der Inhalt deſſelben gerade zum erſten Buch gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andrerſeits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder ſich auf die Schrift ſelbſt beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben ſowohl, als der Haupttheil des Werkes, zwei Mal geleſen werden muß.

Kants Philoſophie alſo iſt die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntſchaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgeſetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leſer in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; ſo wird er um ſo beſſer vorbereitet und empfänglicher ſeyn mich zu hören. Iſt er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upaniſchaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug iſt, den dieſes noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweiſen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanſkrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 14ten Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechiſchen: hat alſo, ſage ich, der Leſer auch ſchon die Weihe uralter Indiſcher Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann iſt er auf das allerbeſte bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich anſprechen; da ich, wenn es nicht zu ſtolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgeriſſenen Ausſprüchen, welche die Upaniſchaden ausmachen, ſich als Folgeſatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieſer ſchon dort zu finden iſt.

Aber ſchon ſind die meiſten Leſer ungeduldig aufgefahren und in den mühſam ſo lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden erſten anmaaßend und ganz unbeſcheiden ſind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein ſo allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken iſt, daß in Deutſchland allein ſolche jährlich in drei Tauſend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodiſchen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpreſſe zum Gemeingut gemacht werden? zu einer Zeit, wo beſonders an ganz originellen und tiefen Philoſophen nicht der mindeſte Mangel iſt; ſondern allein in Deutſchland deren mehr zugleich leben, als ſonſt etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweiſen hatten? wie man denn, frägt der entrüſtete Leſer, zu Ende kommen ſolle, wenn man mit einem Buche ſo umſtändlich zu Werke gehn müßte?

Da ich gegen ſolche Vorwürfe nicht das Mindeſte vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei dieſen Leſern dafür, daß ich ſie bei Zeiten gewarnt habe, damit ſie keine Stunde verlieren mit einem Buche, deſſen Durchleſung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte, und daher ganz zu unterlaſſen iſt, zumal da auch ſonſt gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zuſagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum ſeyn wird und daher gelaſſen und beſcheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgeſehen von den Weitläuftigkeiten und der Anſtrengung, die es dem Leſer zumuthet, welcher Gebildete dieſer Zeit, deren Wiſſen dem herrlichen Punkte nahe gekommen iſt, wo paradox und falſch ganz einerlei ſind, könnte es ertragen, faſt auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die Dem, was er doch ſelbſt ein für allemal als wahr und ausgemacht feſtgeſetzt hat, geradezu widerſprechen? und dann, wie unangenehm wird Mancher ſich getäuſcht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von Dem, was er gerade hier durchaus ſuchen zu müſſen glaubt, weil ſeine Art zu ſpekuliren zuſammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philoſophen *), welcher wahrhaft rührende Bücher geſchrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles, was er vor ſeinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menſchlichen Geiſtes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath iſt, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte ſelbſt ſo nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweiſ't, gelangte Leſer hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn ſchadlos hält? — Meine letzte Zuflucht iſt jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu leſen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, ſo gut wie viele andere, eine Lücke ſeiner Bibliothek ausfüllen, wo es ſich, ſauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es ſeiner gelehrten Freundin auf die Toilette oder den Theetiſch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beſte von Allem iſt und ich beſonders rathe, es recenſiren.

Und ſo, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in dieſem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernſthaft ſeyn kann, gebe ich mit innigem Ernſt das Buch hin, in der Zuverſicht, daß es früh oder ſpät Diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet ſeyn kann, und übrigens gelaſſen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schickſal werde, welches in jeder Erkenntniß, alſo um ſo mehr in der wichtigſten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfeſt beſchieden iſt, zwiſchen den beiden langen Zeiträumen, wo ſie als paradox verdammt und als trivial geringgeſchätzt wird. Auch pflegt das erſtere Schickſal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben iſt kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: ſagen wir die Wahrheit.

(Geſchrieben zu Dresden im Auguſt, 1818.)

---

*) F. H. Jacobi.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenoſſen, nicht den Landsgenoſſen, — der Menſchheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuverſicht, daß es nicht ohne Werth für ſie ſeyn wird; ſollte auch dieſer, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit ſich bringt, erſt ſpät erkannt werden. Denn nur für ſie, nicht für das vorübereilende, mit ſeinem einſtweiligen Wahn beſchäftigte Geſchlecht, kann es geweſen ſeyn, daß mein Kopf, faſt wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, ſeiner Arbeit unausgeſetzt obgelegen hat. An dem Werth derſelben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Theilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falſche, das Schlechte, zuletzt das Abſurde und Unſinnige in allgemeiner Bewunderung und Verehrung ſtehn ſah und bedachte, daß wenn Diejenigen, welche das Aechte und Rechte zu erkennen fähig ſind, nicht ſo ſelten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen ſich umſehn kann, Derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht ſo wenige ſeyn könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen von der Vergänglichkeit irdiſcher Dinge; wodurch dann die erquickende Ausſicht auf die Nachwelt verloren gienge, deren Jeder, der ſich ein hohes Ziel geſteckt hat, zu ſeiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernſthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenoſſen nicht rechnen. Wohl aber wird er meiſtens ſehn, daß unterdeſſen der Schein ſolcher Sache ſich in der Welt geltend macht und ſeinen Tag genießt: und dies iſt in der Ordnung. Denn die Sache ſelbſt muß auch ihrer ſelbſt wegen betrieben werden: ſonſt kann ſie nicht gelingen; weil überall jede Abſicht der Einſicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Litterargeſchichte durchweg bezeugt, jedes Werthvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdeſſen glänzte das Falſche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen iſt ſchwer, wo nicht unmöglich. Das eben iſt ja der Fluch dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, daß Dieſen Alles dienen und fröhnen muß: daher eben iſt ſie nicht ſo beſchaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit iſt, ungehindert gedeihen und ſeiner ſelbſt wegen daſeyn dürfte. Sondern ſelbſt wenn ein Mal ein ſolches ſich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt iſt; ſo werden alsbald die materiellen Intereſſen, die perſönlichen Zwecke, auch ſeiner ſich bemächtigen, um ihr Werkzeug, oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philoſophie von Neuem zu Anſehn gebracht hatte, auch ſie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der ſtaatlichen von oben, der perſönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht ſie; doch ihr Doppelgänger, der für ſie gilt. Dies darf ſogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menſchen iſt, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern, als materieller Zwecke fähig, ja kann keine andern begreifen. Demnach iſt das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und excentriſches, als daß erwartet werden dürfte, daß Alle, daß Viele, ja daß auch nur Einige aufrichtig daran Theil nehmen ſollten. Sieht man dennoch ein Mal, wie z. B. eben jetzt in Deutſchland, eine auffallende Regſamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philoſophie; ſo darf man zuverſichtlich vorausſetzen, daß das wirkliche primum mobile, die verſteckte Triebfeder ſolcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Verſicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke ſind, daß nämlich perſönliche, amtliche, kirchliche, ſtaatliche, kurz, materielle Intereſſen es ſind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweiſen in ſo ſtarke Bewegung ſetzen, mithin daß Abſichten, nicht Einſichten, der Leitſtern dieſer Tumultuanten ſind, die Wahrheit aber gewiß das Letzte iſt, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann ſie, durch ein ſolches philoſophiſches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg ſo ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finſterſten, im ſtarrſten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo ſie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgetheilt, oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte ſagen, daß keine Zeit der Philoſophie ungünſtiger ſeyn kann, als die, da ſie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel ſchnöde misbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei ſolchem Streben und unter ſolchem Getümmel, ſo nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgeſehn iſt, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit iſt keine Hure, die ſich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr iſt ſie eine ſo ſpröde Schöne, daß ſelbſt wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunſt gewiß ſeyn darf.

Machen nun die Regierungen die Philoſophie zum Mittel ihrer Staatszwecke; ſo ſehn andrerſeits die Gelehrten in philoſophiſchen Profeſſuren ein Gewerbe, das ſeinen Mann nährt, wie jedes andere: ſie drängen ſich alſo danach, unter Verſicherung ihrer guten Geſinnung, d. h. der Abſicht, jenen Zwecken zu dienen. Und ſie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Plato, nicht Ariſtoteles, ſondern die Zwecke, denen zu dienen ſie beſtellt worden, ſind ihr Leitſtern und werden ſofort auch das Kriterium des Wahren, des Werthvollen, des zu Beachtenden, und ihres Gegentheils. Was daher jenen nicht entſpricht, und wäre es das Wichtigſte und Außerordentlichſte in ihrem Fach, wird entweder verurtheilt, oder, wo dies bedenklich ſcheint, durch einmüthiges Ignoriren erſtickt. Man ſehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgend ein Tropf glauben, der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie ſollte auch überhaupt die zum Brodgewerbe herabgewürdigte Philoſophie nicht in Sophiſtik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich iſt und die Regel „weß Brod ich eſſ', deß Lied ich ſing'" von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philoſophie das Merkmal des Sophiſten. — Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieſer Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten ſteht, gefordert werden darf und für Geld zu haben iſt, man mit dieſer auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach ſehn wir denn, auf allen Deutſchen Univerſitäten, die liebe Mittelmäßigkeit ſich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philoſophie aus eigenen Mitteln zu Stande zu bringen, und zwar nach vorgeſchriebenem Maaß und Ziel; — ein Schauſpiel, über welches zu ſpotten beinahe grauſam wäre.

Während ſolchermaaßen ſchon lange die Philoſophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon ungeſtört, ſeit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem inſtinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuverſicht unterſtützt wurde, daß was Einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiſte gefaßt werden, ihn anſprechen, freuen und tröſten wird: zu einem ſolchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unſer Troſt in dieſer Lebensöde geworden ſind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer ſelbſt wegen und für ſich ſelbſt. Nun aber ſteht es um philoſophiſche Meditationen ſeltſamerweiſe ſo, daß gerade nur Das, was Einer für ſich ſelbſt durchdacht und erforſcht hat, nachmals auch Andern zu Gute kommt; nicht aber Das, was ſchon urſprünglich für Andere beſtimmt war. Kenntlich iſt Jenes zunächſt am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht ſich ſelbſt zu täuſchen ſucht, noch ſich ſelber hohle Nüſſe darreicht; wodurch dann alles Sophiſticiren und aller Wortkram wegfällt und in Folge hievon jede hingeſchriebene Periode für die Mühe ſie zu leſen ſogleich entſchädigt. Dem entſprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit ſo deutlich auf der Stirn, daß ſie ſchon dadurch grell abſtechen von denen der drei berühmten Sophiſten der nachkantiſchen Periode: ſtets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Beſinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der Inſpiration, genannt intellektuelle Anſchauung, oder auch abſolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In dieſem Geiſte alſo arbeitend und während deſſen immerfort das Falſche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei und Scharlatanerei in höchſter Verehrung ſehend, habe ich längſt auf den Beifall meiner Zeitgenoſſen verzichtet. Es iſt unmöglich, daß eine Zeitgenoſſenſchaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, dieſen geiſtigen Kaliban, als den größten der Philoſophen ausgeſchrien hat, ſo laut, daß es in ganz Europa widerhallte, Den, der Das angeſehn, nach ihrem Beifall lüſtern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall iſt proſtituirt, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernſt ſei, iſt daraus erſichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenoſſen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte ſtreichen müſſen, welche allen Anſichten derſelben ganz und gar widerſprechen, ja zum Theil ihnen anſtößig ſeyn müſſen. Allein ich würde es mir zum Vergehn anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitſtern iſt ganz ernſtlich die Wahrheit geweſen: ihm nachgehend durfte ich zunächſt nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinſicht auf alle höheren Geiſtesbeſtrebungen, tief geſunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, demoraliſirten Nationallitteratur, in welcher die Kunſt, hohe Worte mit niedriger Geſinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, nothwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehn; aber ich werde ſie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren. —

Was nunmehr dieſe zweite Auflage betrifft, ſo freut es mich zuvörderſt, daß ich nach 25 Jahren nichts zurückzunehmen finde, alſo meine Grundüberzeugungen ſich wenigſtens bei mir ſelbſt bewährt haben. Die Veränderungen im erſten Bande, welcher allein den Text der erſten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Weſentliche, ſondern betreffen theils nur Nebendinge, größtentheils aber beſtehn ſie in meiſt kurzen, erläuternden, hin und wieder eingefügten Zuſätzen. Bloß die Kritik der Kantiſchen Philoſophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zuſätze erhalten, da ſolche ſich hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darſtellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben. Bei dieſen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbeſſerung deswegen gewählt, weil die ſeit ihrer Abfaſſung verſtrichenen 25 Jahre in meiner Darſtellungsweiſe und im Ton des Vortrags eine ſo merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl angieng, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des erſten in ein Ganzes zu verſchmelzen, als bei welcher Fuſion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten geſondert und habe an der früheren Darſtellung oft ſelbſt da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieſer Hinſicht zu berichtigen ſeyn möchte, wird ſich, mit Hülfe des zweiten Bandes, im Geiſte des Leſers ſchon von ſelbſt zurechtſtellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, ſofern nämlich dieſes darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menſchen, in intellektueller Hinſicht, die Ergänzung des andern iſt: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, ſondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem beſtehn, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erſte Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der erſten Konception verleihen kann; ſo wird dagegen dieſe jene übertreffen durch die Reife und vollſtändige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und ſeines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Syſtems urſprünglich zu erfaſſen, ihn ſofort in ſeine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehn und dann das Ganze deutlich darzuſtellen; da konnte ich noch nicht im Stande ſeyn, alle Theile des Syſtems, mit der Vollſtändigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desſelben erlangt werden, [illegible]lche erfordert iſt, um es an unzähligen Thatſachen zu prüfe[illegible] zu erläutern, es durch die verſchiedenartigſten Belege zu ſtützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verſchiedenen Geſichtspunkte danach kühn in Kontraſt zu ſtellen, die mannigfaltigen Materien rein zu ſondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leſer allerdings angenehmer ſeyn müßte, mein ganzes Werk aus Einem Guſſe zu haben, ſtatt daß es jetzt aus zwei Hälften beſteht, welche beim Gebrauch aneinanderzubringen ſind; ſo wolle er bedenken, daß dazu erfordert geweſen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleiſtet hätte, was nur in zweien möglich iſt, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenſchaften beſitzen müſſen, welche die Natur an zwei ganz verſchiedene vertheilt hat. Demnach iſt die Nothwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, in Folge welcher man ein achromatiſches Objektivglas, weil es aus Einem Stücke zu verfertigen unmöglich iſt, dadurch zu Stande bringt, daß man es aus einem Konverglaſe von Flintglas und einem Konkavglaſe von Kronglas zuſammenſetzt, deren vereinigte Wirkung allererſt das Beabſichtigte leiſtet. Andrerſeits jedoch wird der Leſer, für die Unbequemlichkeit zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entſchädigung finden in der Abwechſelung und Erholung, welche die Behandlung des ſelben Gegenſtandes, vom ſelben Kopfe, im ſelben Geiſt, aber in ſehr verſchiedenen Jahren, mit ſich bringt. Inzwiſchen iſt es für Den, welcher mit meiner Philoſophie noch nicht bekannt iſt, durchaus rathſam, zuvörderſt den erſten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzuleſen und dieſe erſt bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm ſonſt zu ſchwer ſeyn würde, das Syſtem in ſeinem Zuſammenhange zu faſſen, als in welchem es allein der erſte Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollſtändig entwickelt werden. Selbſt wer zu einer zweiten Durchleſung des erſten Bandes ſich nicht entſchließen ſollte, wird beſſer thun, den zweiten erſt nach demſelben und für ſich durchzuleſen, in der geraden Folge ſeiner Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loſeren Zuſammenhang mit einander ſtehn, deſſen Lücken ihm die Erinnerung des erſten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweiſung auf die betreffenden Stellen des erſten Bandes, in welchem ich, zu dieſem Behuf, die in der erſten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abſchnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen verſehn habe. —

Schon in der Vorrede zur erſten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philoſophie von der Kantiſchen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniß dieſer vorausſetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der ſie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die ſo groß iſt, daß ſie für eine geiſtige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der urſprünglichen Beſtimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beſeitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da dieſe zu ſehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Beſondere geht, und zwar in einer Weiſe, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigenthümliche, man möchte ſagen unmittelbare Wirkung auf den Geiſt hat, in Folge welcher dieſer eine gründliche Enttäuſchung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erſt hiedurch aber wird er für die poſitiveren Aufſchlüſſe empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantiſchen Philoſophie ſich nicht bemeiſtert hat, iſt, was ſonſt er auch getrieben haben mag, gleichſam im Stande der Unſchuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realiſmus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren ſind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philoſophie befähigt. Folglich verhält ein Solcher ſich zu jenem Erſteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß dieſe Wahrheit heut zu Tage paradox klingt, welches in den erſten dreißig Jahren nach dem Erſcheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall geweſen wäre, kommt daher, daß ſeitdem ein Geſchlecht herangewachſen iſt, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr, als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre, oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und Dieſes wieder daher, daß daſſelbe, in Folge ſchlechter Anleitung, ſeine Zeit mit den Philoſophemen gewöhnlicher, alſo unberufener Köpfe, oder gar windbeutelnder Sophiſten, die man ihm unverantwortlicher Weiſe anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den erſten Begriffen und überhaupt das unſäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretioſität und Prätenſioſität, in den eigenen philoſophiſchen Verſuchen des ſo erzogenen Geſchlechts, hervorſieht. Aber in einem heilloſen Irrthum iſt Der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philoſophie aus den Darſtellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernſtlich warnen: und gar in dieſen allerletzten Jahren ſind mir in Schriften der Hegelianer Darſtellungen der Kantiſchen Philoſophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehn. Wie ſollten auch die ſchon in friſcher Jugend durch den Unſinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig ſeyn, Kants tiefſinnigen Unterſuchungen zu folgen? Sie ſind früh gewöhnt, den hohlſten Wortkram für philoſophiſche Gedanken, die armſäligſten Sophismen für Scharfſinn, und läppiſchen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen raſender Wortzuſammenſtellungen, bei denen etwas zu denken der Geiſt ſich vergeblich martert und erſchöpft, ſind ihre Köpfe desorganiſirt. Für ſie gehört keine Kritik der Vernunft, für ſie keine Philoſophie: für ſie gehört eine medicina mentis, zunächſt als Kathartikon etwan un petit cours de senscommunologie, und dann muß man weiter ſehn, ob bei ihnen noch jemals von Philoſophie die Rede ſeyn kann. — Die Kantiſche Lehre alſo wird man vergeblich irgend wo anders ſuchen, als in Kants eigenen Werken: dieſe aber ſind durchweg belehrend, ſelbſt da wo er irrt, ſelbſt da wo er fehlt. In Folge ſeiner Originalität gilt von ihm im höchſten Grade was eigentlich von allen ächten Philoſophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man ſie kennen; nicht aus den Berichten Anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geiſter können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, ſchön gewölbten Stirnen, unter welchen ſtrahlende Augen hervorleuchten, kommen ſie, wenn verſetzt in die enge Behauſung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchen ſtumpfe, auf perſönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorſpähen, um alle Kraft und alles Leben, und ſehn ſich ſelber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann ſagen, dieſe Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen Alles ſich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaaß ſeiner Schönheit verliert und eine Fratze darſtellt. Nur von ihren Urhebern ſelbſt kann man die philoſophiſchen Gedanken empfangen: daher hat wer ſich zur Philoſophie getrieben fühlt, die unſterblichen Lehrer derſelben im ſtillen Heiligthum ihrer Werke ſelbſt aufzuſuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieſer ächten Philoſophen werden in ihre Lehren hundert Mal mehr Einſicht verſchaffen, als die ſchleppenden und ſchielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zu Stande bringen, die noch zudem meiſtens tief befangen ſind in der jedesmaligen Modephiloſophie, oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es iſt zum Erſtaunen, wie entſchieden das Publikum vorzugsweiſe nach jenen Darſtellungen aus zweiter Hand greift. Hiebei ſcheint in der That die Wahlverwandtſchaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach ſogar was ein großer Geiſt geſagt hat lieber von ihres Gleichen vernehmen will. Vielleicht beruht Dies auf dem ſelben Princip mit dem Syſtem des wechſelſeitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am beſten von ihres Gleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philoſophieprofeſſoren. — Die Sagacität, den richtigen und feinen Takt, womit ſie meine Philoſophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Beſtrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, ſo wie die ſichere und ſcharfſinnige Politik, vermöge deren ſie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren ſogleich herausfanden, die vollkommene Einmüthigkeit, mit der ſie daſſelbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit, mit welcher ſie ihm treu geblieben ſind, — habe ich von jeher bewundern müſſen. Dieſes Verfahren, welches nebenbei ſich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, beſteht bekanntlich im gänzlichen Ignoriren und dadurch im Sekretiren, — nach Göthe's maliziöſem Ausdruck, welcher eigentlich das

Unterſchlagen des Wichtigen und Bedeutenden beſagt. Die Wirkſamkeit dieſes ſtillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlerm, mit welchem die Geburt der Geiſteskinder der Einverſtandenen gegenſeitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nöthigt hinzuſehn und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man ſich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieſes Verfahrens verkennen? Iſt doch gegen den Grundſatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwenden. Die Herren wollen leben und zwar von der *Philoſophie* leben: an *dieſe* ſind ſie, mit Weib und Kind, gewieſen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun iſt aber meine Philoſophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den erſten, für eine wohlbeſoldete Kathederphiloſophie unerläßlichen Requiſiten, zunächſt gänzlich an einer ſpekulativen Theologie, welche doch gerade, — dem leidigen Kant mit ſeiner Vernunftkritik zum Trotz, — das Hauptthema aller Philoſophie ſeyn ſoll und muß, wenn gleich dieſe dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon ſie ſchlechterdings nichts wiſſen kann; ja, die meinige ſtatuirt nicht ein Mal die von den Philoſophieprofeſſoren ſo klug erſonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und abſolut erkennenden, anſchauenden, oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs ſeinen Leſern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unſrer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgeſperrte Gebiet jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemſte Weiſe von der Welt, gleichſam mit vier Pferden einzufahren, woſelbſt man ſodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaiſirenden, optimiſtiſchen Chriſtenthums unmittelbar offenbart und auf das ſchönſte zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieſer weſentlichen Requiſiten ermangelnde, rückſichtsloſe und nahrungsloſe, grübleriſche Philoſophie, — welche zu ihrem Nordſtern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf dieſe zuſteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Univerſitätsphiloſophie an, welche, mit hundert Abſichten und tauſend Rückſichten belaſtet, behutſam ihres Weges daherlavirt kommt, indem ſie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Miniſteriums, die Satzungen der Landeskirche, die Wünſche des Verlegers, den Zuſpruch der Studenten, die gute Freundſchaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch Alles vor Augen hat? Oder was hat mein ſtilles, ernſtes Forſchen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, deſſen innerſte Triebfedern ſtets perſönliche Zwecke ſind? Vielmehr ſind beide Arten der Philoſophie ſich von Grund aus heterogen. Darum auch giebt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradſchaft, und findet bei mir Keiner ſeine Rechnung, als etwan Der, welcher nichts, als die Wahrheit ſuchte; alſo keine der philoſophiſchen Parteien des Tages: denn ſie alle verfolgen ihre Abſichten; ich aber habe bloße Einſichten zu bieten, die zu keiner von jenen paſſen, weil ſie eben nach keiner gemodelt ſind. Damit aber meine Philoſophie ſelbſt kathederfähig würde, müßten erſt ganz andere Zeiten heraufgezogen ſeyn. — Das wäre alſo etwas Schönes, wenn ſo eine Philoſophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war Dies zu verhüten und mußten dagegen Alle für Einen Mann ſtehn. Beim Beſtreiten und Widerlegen aber hat man nicht ſo leichtes Spiel: auch iſt Dies ſchon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerkſamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und dieſem das Leſen meiner Schriften den Geſchmack an den Lukubrationen der Philoſophieprofeſſoren verderben könnte. Denn wer den Ernſt gekoſtet hat, dem wird der Spaaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach alſo iſt das ſo einmüthig ergriffene ſchweigende Syſtem das allein richtige, und kann ich nur rathen, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, ſo lange es geht, ſo lange nämlich bis einſt aus dem Ignoriren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit ſeyn. Unterweilen bleibt ja doch Jedem unbenommen, ſich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen; da zu Hauſe der Ueberfluß an Gedanken nicht ſehr drückend zu ſeyn pflegt. So kann denn das Ignorir- und Schweigeſyſtem noch eine gute Weile vorhalten, wenigſtens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit ſchon viel gewonnen iſt. Wenn auch dazwiſchen hie und da eine indiskrete Stimme ſich hat vernehmen laſſen, ſo wird ſie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Profeſſoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wiſſen. Ich rathe jedoch, auf die Einmüthigkeit des Verfahrens etwas ſtrenger zu halten und beſonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen ſchrecklich indiskret ſind. Denn ſelbſt ſo kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einſtehn. Es iſt nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im Ganzen guten und folgſamen Publikums. Wenn wir auch ſo ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiaſſe und Hippiaſſe oben auf ſehn, das Abſurde in der Regel kulminirt und es unmöglich ſcheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; — ſo bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigenthümliche, ſtille, langſame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder ſieht man ſie endlich aus dem Getümmel ſich erheben, gleich einem Aeroſtaten, der aus dem dicken Dunſtkreiſe dieſes Erdenraums in reinere Regionen emporſchwebt, wo er, ein Mal angekommen, ſtehn bleibt, und Keiner mehr ihn herabzuziehn vermag.

Geſchrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Erstes Buch.

Der Welt als Vorſtellung
erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze des Grundes:
das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

> Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
>
> *Jean-Jacques Rousseau.*

KÖNIGLICHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

§. 1.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung:“ — dies iſt eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Weſen gilt; wiewohl der Menſch allein ſie in das reflektirte abſtrakte Bewußtſein bringen kann: und thut er dies wirklich; ſo iſt die philoſophiſche Beſonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; ſondern immer nur ein Auge, das eine Sonne ſieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorſtellung da iſt, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorſtellende, welches er ſelbſt iſt. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgeſprochen werden kann, ſo iſt es dieſe: denn ſie iſt die Ausſage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle andern, als Zeit, Raum und Kauſalität iſt: denn alle dieſe ſetzen jene eben ſchon voraus, und wenn jede dieſer Formen, welche alle wir als ſo viele beſondere Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine beſondere Klaſſe von Vorſtellungen gilt; ſo iſt dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinſame Form aller jener Klaſſen, iſt diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, abſtrakt oder intuitiv, rein oder empiriſch, nur überhaupt möglich und denkbar iſt. Keine Wahrheit iſt alſo gewiſſer, von allen andern unabhängiger und eines Beweiſes weniger bedürftig, als dieſe, daß Alles, was für die Erkenntniß da iſt, alſo dieſe ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt iſt, Anſchauung des Anſchauenden, mit Einem Wort, Vorſtellung. Natürlich gilt Dieſes, wie von der Gegenwart, ſo auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernſten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum ſelbſt, in welchen allein ſich dieſes alles unterſcheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, iſt unausweichbar mit dieſem Bedingtſein durch das Subjekt behaftet, und iſt nur für das Subjekt da. Die Welt iſt Vorſtellung.

Neu iſt dieſe Wahrheit keineswegs. Sie lag ſchon in den ſkeptiſchen Betrachtungen, von welchen Karteſius ausging. Berkeley aber war der erſte, welcher ſie entſchieden ausſprach: er hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt um die Philoſophie erworben, wenn gleich das Uebrige ſeiner Lehren nicht beſtehen kann. Kants erſter Fehler war die Vernachläſſigung dieſes Satzes, wie im Anhange ausgeführt iſt.

Alſo nur von der angegebenen Seite, nur ſofern ſie Vorſtellung iſt, betrachten wir die Welt in dieſem erſten Buche. Daß jedoch dieſe Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeſchadet, eine einſeitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abſtraktion hervorgerufen iſt, kündigt Jedem das innere Widerſtreben an, mit welchem er die Welt für ſeine bloße Vorſtellung annimmt; welcher Annahme er ſich andererſeits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einſeitigkeit dieſer Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht ſo unmittelbar gewiß iſt, wie die, von der wir hier ausgehen; ſondern zu welcher nur tiefere Forſchung, ſchwierigere Abſtraktion, Trennung des Verſchiedenen und Vereinigung des Identiſchen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche ſehr ernſt und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich ſeyn muß, nämlich dieſe, daß eben auch er ſagen kann und ſagen muß: „die Welt iſt mein Wille." —

Bis dahin aber, alſo in dieſem erſten Buch, iſt es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerſtreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja ſogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorſtellung zu betrachten, bloße Vorſtellung zu nennen. Das, wovon hierbei abſtrahirt wird, iſt, wie ſpäter hoffentlich Jedem gewiß ſeyn wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn dieſe iſt, wie einerſeits durch und durch *Vorſtellung*, ſo andererſeits durch und durch *Wille*. Eine Realität aber, die keines von dieſen Beiden wäre, ſondern ein Objekt an ſich (zu welcher auch Kants Ding an ſich ihm leider unter den Händen ausgeartet iſt), iſt ein erträumtes Unding, und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie.

§. 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, iſt das *Subjekt*. Es iſt ſonach der Träger der Welt, die durchgängige, ſtets vorausgeſetzte Bedingung alles Erſcheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt iſt, was nur immer da iſt. Als dieſes Subjekt findet Jeder ſich ſelbſt, jedoch nur ſofern er erkennt, nicht ſofern er Objekt der Erkenntniß iſt. Objekt iſt aber ſchon ſein Leib, welchen ſelbſt wir daher, von dieſem Standpunkt aus, Vorſtellung nennen. Denn der Leib iſt Objekt unter Objekten und den Geſetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt iſt *). Er liegt, wie alle Objekte der Anſchauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit iſt. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in dieſen Formen, von denen ſelbſt es vielmehr immer ſchon vorausgeſetzt wird: ihm kommt alſo weder Vielheit, noch deren Gegenſatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, ſondern es eben iſt es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorſtellung alſo, in welcher Hinſicht allein wir ſie hier betrachten, hat zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine iſt das *Objekt*: deſſen Form iſt Raum und Zeit, durch dieſe die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn ſie iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen: daher ein einziges von dieſen, eben ſo vollſtändig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorſtellung ergänzt: verſchwände aber auch jenes einzige; ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr. Dieſe Hälften ſind daher unzertrennlich, ſelbſt für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daſeyn, iſt mit ihr da und verſchwindet mit ihr. Sie begränzen ſich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Gränze zeigt ſich eben darin, daß die weſentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kauſalität ſind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts ſelbſt, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollſtändig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen. Dieſes entdeckt zu haben, iſt ein Hauptverdienſt Kants und ein ſehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle dieſe uns a priori bewußten Formen des Objekts iſt, und daß daher Alles, was wir rein a priori wiſſen, nichts iſt, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus dieſem folgt, in ihm alſo eigentlich unſere ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen iſt. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend mögliche Objekt demſelben unterworfen iſt, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten ſteht, einerſeits als beſtimmt, andererſeits als beſtimmend: dies geht ſo weit, daß das ganze Daſeyn aller Objekte, ſofern ſie Objekte, Vorſtellungen und nichts anderes ſind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in ſolcher beſteht, alſo gänzlich relativ iſt: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klaſſen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Geſtalten erſcheint, wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klaſſen ſich bewährt. Ich ſetze hier beſtändig alles dort Geſagte als bekannt und dem Leſer gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort ſchon geſagt wäre, hier ſeine nothwendige Stelle haben.

---

*) Ueber den Satz vom Grunde §. 21.

§. 3.

Der Hauptunterſchied zwiſchen allen unſern Vorſtellungen iſt der des Intuitiven und Abſtrakten. Letzteres macht nur eine Klaſſe von Vorſtellungen aus, die Begriffe: und dieſe ſind auf der Erde allein das Eigenthum des Menſchen, deſſen ihn von allen Thieren unterſcheidende Fähigkeit zu denſelben von jeher

Vernunft genannt worden iſt *). Wir werden weiterhin dieſe abſtrakten Vorſtellungen für ſich betrachten, zuvörderſt aber ausſchließlich von der intuitiven Vorſtellung reden. Dieſe nun befaßt die ganze ſichtbare Welt, oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. Es iſt, wie geſagt, eine ſehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben dieſe Bedingungen, dieſe Formen derſelben, d. h. das Allgemeinſte in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erſcheinungen auf gleiche Weiſe Eigene, Zeit und Raum, auch für ſich und abgeſondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, ſondern auch unmittelbar angeſchaut werden kann, und daß dieſe Anſchauung nicht etwan ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma iſt, ſondern ſo ſehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt dieſe als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenſchaften des Raumes und der Zeit, wie ſie die Anſchauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Geſetze gelten, welchen gemäß dieſe überall ausfallen muß. Dieſerhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, ſofern ſie rein und inhaltsleer angeſchaut werden, als eine beſondere und für ſich beſtehende Klaſſe von Vorſtellungen betrachtet. So wichtig nun auch dieſe von Kant entdeckte Beſchaffenheit jener allgemeinen Formen der Anſchauung iſt, daß ſie nämlich für ſich und unabhängig von der Erfahrung anſchaulich und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach erkennbar ſind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; ſo iſt es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenſchaft derſelben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Geſetz der Kauſalität und Motivation, und das Denken als Geſetz der Begründung der Urtheile beſtimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seyns gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage ſeiner ſich ins Unendliche wechſelſeitig beſtimmenden Theile iſt.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Iden-

---

*) Kant allein hat dieſen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinſicht ich auf den Anhang verweiſe, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik": S. 148 – 151.

tität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verſchiedenheit ſeiner Geſtalten, deutlich geworden iſt, der wird auch überzeugt ſeyn, wie wichtig zur Einſicht in ſein innerſtes Weſen gerade die Erkenntniß der einfachſten ſeiner Geſtaltungen, als ſolcher, iſt, und für dieſe haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur iſt, ſofern er den vorhergehenden, ſeinen Vater, vertilgt hat, um ſelbſt wieder eben ſo ſchnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgeſehen von den Folgen ihres Inhalts) ſo nichtig als irgend ein Traum ſind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und beſtandloſe Gränze zwiſchen beiden iſt; eben ſo werden wir dieſelbe Nichtigkeit auch in allen andern Geſtalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einſehen, daß wie die Zeit, ſo auch der Raum, und wie dieſer, ſo auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich iſt, Alles alſo, was aus Urſachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Daſeyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben ſo beſtehendes, iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenſtand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloſe Accidenzien der allein ſeienden und bleibenden einzigen Subſtanz; Kant ſetzte das ſo Erkannte als bloße Erſcheinung dem Dinge an ſich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder ſpricht: „es iſt die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und ſie eine Welt ſehen läßt, von der man weder ſagen kann, daß ſie ſei, noch auch, daß ſie nicht ſei: denn ſie gleicht dem Traum, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, das er für eine Schlange anſieht." (Dieſe Gleichniſſe finden ſich in unzähligen Stellen der Vedas und Puranas wiederholt.) Was Alle dieſe aber meinten und wovon ſie reden, iſt nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorſtellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als ſolcher erſcheint und auf der alles Zählen und

Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Weſen der Zeit erkannt. Sie iſt weiter nichts als eben jene Geſtaltung des Satzes vom Grunde und hat keine andere Eigenſchaft. Succeſſion iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succeſſion iſt das ganze Weſen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeſchauten Raum herrſcht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Weſen des Raumes erſchöpft; da dieſer durch und durch nichts anderes iſt, als die Möglichkeit der wechſelſeitigen Beſtimmungen ſeiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieſer und Niederlegung der ſich darin ergebenden Reſultate in abſtrakten Begriffen, zu bequemerer Anwendung, iſt der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben ſo nun, wer diejenige Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrſcht, alſo das Geſetz der Kauſalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Weſen der Materie als ſolcher erkannt: denn dieſe iſt durch und durch nichts als Kauſalität, welches Jeder unmittelbar einſieht, ſobald er ſich beſinnt. Ihr Seyn nämlich iſt ihr Wirken: kein anderes Seyn derſelben iſt auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt ſie den Raum, füllt ſie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das ſelbſt Materie iſt) bedingt die Anſchauung, in der ſie allein exiſtirt: die Folge der Einwirkung jedes anderen materiellen Objekts auf ein anderes, wird nur erkannt, ſofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, beſteht nur darin. Urſach und Wirkung iſt alſo das ganze Weſen der Materie: ihr Seyn iſt ihr Wirken. Höchſt treffend iſt daher im Deutſchen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt*), welches Wort viel bezeichnender iſt, als Realität. Das, worauf ſie wirkt, iſt allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Weſen beſteht alſo nur in der geſetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derſelben im andern hervorbringt, iſt folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, alſo eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

---

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca epist.* 81.

Zeit aber und Raum, jedes für ſich, ſind auch ohne die Materie anſchaulich vorſtellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich iſt, ſetzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daſeyn beſteht, betrifft immer eine Veränderung, alſo eine Beſtimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für ſich von der Materie vorausgeſetzt; ſondern eine Vereinigung beider macht ihr Weſen aus, eben weil dieſes, wie gezeigt, im Wirken, in der Kauſalität, beſteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erſcheinungen und Zuſtände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne ſich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne ſich zu ſtören, auf einander folgen; daher dann eine nothwendige Beziehung derſelben auf einander und eine Regel, welche ſie dieſer gemäß beſtimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechſel in der Zeit, ſo lange jede dieſer beiden Formen für ſich, und ohne Zuſammenhang mit der andern ihren Beſtand und Lauf hätte, noch gar keine Kauſalität, und da dieſe das eigentliche Weſen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Geſetz der Kauſalität ſeine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Weſen der Veränderung nicht im bloßen Wechſel der Zuſtände an ſich, ſondern vielmehr darin beſteht, daß an demſelben Ort im Raum jetzt ein Zuſtand iſt und darauf ein anderer, und zu einer und derſelben beſtimmten Zeit hier dieſer Zuſtand und dort jener: nur dieſe gegenſeitige Beſchränkung der Zeit und des Raums durch einander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt wird, iſt alſo nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſeyn der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kauſalgeſetz eintretende Wechſel, betrifft alſo jedesmal einen beſtimmten Theil des Raumes und einen beſtimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kauſalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, alſo in der Kauſalität, das ganze Weſen der Materie beſteht: folglich müſſen auch in dieſer Raum und Zeit vereinigt ſeyn, d. h. ſie muß die Eigenſchaften der Zeit und die des Raumes, ſo ſehr ſich beide widerſtreiten, zugleich an ſich tragen, und was in jedem von jenen beiden für ſich unmöglich iſt, muß ſie in ſich vereinigen, alſo die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat ſie von beiden. Dieſem gemäß finden wir durch ſie zuvörderſt das Zugleichſein herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, ſeyn konnte. Das Zugleichſeyn vieler Zuſtände aber macht eigentlich das Weſen der Wirklichkeit aus: denn durch daſſelbe wird allererſt die Dauer möglich, indem nämlich dieſe nur erkennbar iſt an dem Wechſel des mit dem Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelſt des Dauernden im Wechſel erhält dieſer jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Subſtanz, d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt ſtarr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken iſt aber auch die Vorſtellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: alſo wieder auch keine Materie. Erſt durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächſt die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichſeyns und dadurch der Dauer, durch dieſe wieder des Beharrens der Subſtanz, bei der Veränderung der Zuſtände**). Im Verein von Zeit und Raum ihr Weſen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Urſprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich iſt, beſonders aber (weil der Wechſel allein der Zeit angehört, in dieſer allein und für ſich aber nichts Bleibendes iſt) durch ihr Beharren (Subſtanz), deſſen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten iſt *): ihren Urſprung aus der Zeit aber offenbart ſie an der Qualität (Accidenz), ohne die ſie nie erſcheint, und welche ſchlechthin immer Kauſalität, Wirken auf andere Materie, alſo Veränderung (ein Zeitbegriff) iſt. Die Geſetzmäßigkeit dieſes Wirkens aber bezieht ſich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zuſtand zu dieſer Zeit an dieſem Ort eintreten muß, iſt die Beſtimmung, auf welche ganz allein die Geſetzgebung der Kauſalität ſich erſtreckt. Auf dieſer Ableitung der Grundbeſtimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unſerer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewiſſe Eigenſchaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirkſamkeit, ſodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerſtörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen iſt die Schwere, ihrer Ausnahmsloſigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphyſ. Anfangsgr. d. Naturwiſſ." S. 71 (Roſenkranz: Ausg. S. 372) ſie als a priori erkennbar aufſtellt.

---

*) Daß Materie und Subſtanz Eines ſind, iſt im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantiſchen Erklärung der Materie, „daß ſie ſei das Bewegliche im Raum“: denn Bewegung beſteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da iſt, als deſſen Vorſtellung; ſo iſt jede beſondere Klaſſe von Vorſtellungen nur für eine eben ſo beſondere Beſtimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das ſubjektive Korrelat von Zeit und Raum für ſich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit ſchon Materie vorausſetzt. Das ſubjektive Korrelat der Materie oder der Kauſalität, denn beide ſind Eines, iſt der Verſtand, und er iſt nichts außerdem. Kauſalität erkennen iſt ſeine einzige Funktion, ſeine alleinige Kraft, und es iſt eine große, Vieles umfaſſende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt iſt alle Kauſalität, alſo alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verſtand, durch den Verſtand, im Verſtande. Die erſte, einfachſte, ſtets vorhandene Aeußerung des Verſtandes iſt die Anſchauung der wirklichen Welt: dieſe iſt durchaus Erkenntniß

---

*) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

der Urſache aus der Wirkung: daher iſt alle Anſchauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkt diente. Dieſes aber iſt die Wirkung auf die thieriſchen Leiber. Inſofern ſind dieſe die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anſchauung aller andern Objekte iſt durch ſie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thieriſche Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem ſogleich dieſe Wirkung auf ihre Urſache bezogen wird, entſteht die Anſchauung der letzteren als eines Objekts. Dieſe Beziehung iſt kein Schluß in abſtrakten Begriffen, geſchieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, ſondern unmittelbar, nothwendig und ſicher. Sie iſt die Erkenntnißweiſe des reinen Verſtandes, ohne welchen es nie zur Anſchauung käme; ſondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtſeyn der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn ſie nicht etwan als Schmerz oder Wolluſt eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die ſichtbare Welt daſteht; ſo verwandelt der Verſtand mit einem Schlage, durch ſeine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtsſagende Empfindung in Anſchauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, iſt nicht die Anſchauung: es ſind bloße Data. Erſt indem der Verſtand von der Wirkung auf die Urſache übergeht, ſteht die Welt da, als Anſchauung im Raume ausgebreitet, der Geſtalt nach wechſelnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorſtellung Materie, d. i. Wirkſamkeit. Dieſe Welt als Vorſtellung iſt, wie nur durch den Verſtand, auch nur für den Verſtand da. Im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" habe ich ausführlich auseinandergeſetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verſtand die Anſchauung ſchafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verſchiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anſchauung erlernt, wie eben nur dieſes den Aufſchluß über ſo viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltſehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander ſtehender Gegenſtände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Alles in jener Abhandlung daſelbſt Geſagte hätte hier ſeine nothwendige Stelle, müßte alſo eigentlich hier nochmals geſagt werden: da ich indeſſen faſt ſo viel Widerwillen habe, mich ſelbſt als Andere abzuſchreiben, auch nicht im Stande bin, es beſſer, als dort geſchehen, darzuſtellen; ſo verweiſe ich darauf, ſtatt es hier zu wiederholen, ſetze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltſehen und Doppelttaſten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erſcheinung der Gegenſtände, während ihr Bild im Auge verkehrt ſteht, das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polariſche Theilung der Thätigkeit des Auges iſt, auf die äußeren Gegenſtände, — dies Alles ſind feſte und unwiderlegliche Beweiſe davon, daß alle *Anſchauung* nicht blos ſenſual, ſondern intellektual, d. h. reine *Verſtandeserkenntniß der Urſache aus der Wirkung* iſt, folglich das Geſetz der Kauſalität vorausſetzt, von deſſen Erkenntniß alle Anſchauung, mithin alle Erfahrung, ihrer erſten und ganzen Möglichkeit nach abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kauſalgeſetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humiſche Skepticismus war, der erſt hiedurch widerlegt iſt. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kauſalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: Und dieſes wieder kann allein geſchehen, indem man auf die hier angegebene und in der Abhandlung über die Farben ausgeführte Art nachweiſt, daß die Erkenntniß der Kauſalität in der Anſchauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, ſchon enthalten iſt, alſo völlig a priori in Hinſicht auf die Erfahrung beſteht, von ihr als Bedingung vorausgeſetzt wird, nicht ſie vorausſetzt: nicht aber kann daſſelbe dargethan werden auf die von Kant verſuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 24 kritiſirte Weiſe.

§. 5.

Man hüte ſich aber vor dem großen Mißverſtändniß, daß, weil die Anſchauung durch die Erkenntniß der Kauſalität vermittelt iſt, deswegen zwiſchen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Urſach und Wirkung beſtehe; da vielmehr daſſelbe immer nur zwiſchen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, alſo immer nur zwiſchen Objekten Statt findet. Eben auf jener falſchen Vorausſetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem ſich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberſtehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus ſetzt das Objekt als Urſach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'ſche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeſchärft werden kann, zwiſchen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; ſo konnte auch weder die eine noch die andere der beiden Behauptungen je bewieſen werden, und der Skepticismus machte auf beide ſiegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Geſetz der Kauſalität ſchon, als Bedingung, der Anſchauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus dieſen (wie Hume meinte) gelernt ſein kann; ſo gehen Objekt und Subjekt, ſchon als erſte Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieſer nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt; das Objekt aber immer ſchon das Subjekt vorausſetzt: zwiſchen beiden alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſeyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde ſoll eben dieſes leiſten, daß ſie den Inhalt jenes Satzes als die weſentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weiſe alles Objektſeyns darſtellt, als etwas, das dem Objekt als ſolchem zukommt: als ſolches aber ſetzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als ſein nothwendiges Korrelat: dieſes bleibt alſo immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falſchen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von dieſem Mißverſtändniſſe ausgehend konnte er ſich ſelbſt nie verſtehen. Einerſeits will der realiſtiſche Dogmatismus, die Vorſtellung als Wirkung des Objekts betrachtend, dieſe beiden, Vorſtellung und Objekt, die eben Eines ſind, trennen und eine von der Vorſtellung ganz verſchiedene Urſache annehmen, ein Objekt an ſich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben ſchon als Objekt ſetzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur deſſen Vorſtellung. Ihm ſtellt der Skepticismus, unter derſelben falſchen Vorausſetzung, entgegen, daß man in der Vorſtellung immer nur die Wirkung habe, nie die Urſache, alſo nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieſes aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälſchlich angenommen würde, da das Geſetz der Kauſalität erſt aus der Erfahrung angenommen ſei, deren Realität nun wieder darauf beruhen ſoll. — Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erſtlich, daß Objekt und Vorſtellung daſſelbe ſind; dann, daß das Seyn der anſchaulichen Objekte eben ihr Wirken iſt, daß eben in dieſem des Dinges Wirklichkeit beſteht, und die Forderung des Daſeyns des Objekts außer der Vorſtellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verſchieden von ſeinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerſpruch iſt; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeſchauten Objekts eben auch es ſelbſt erſchöpft, ſofern es Objekt, d. h. Vorſtellung iſt, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Inſofern iſt alſo die angeſchaute Welt in Raum und Zeit, welche ſich als lauter Kauſalität kund giebt, vollkommen real, und iſt durchaus das, wofür ſie ſich giebt, und ſie giebt ſich ganz und ohne Rückhalt, als Vorſtellung, zuſammenhängend nach dem Geſetz der Kauſalität. Andererſeits aber iſt alle Kauſalität nur im Verſtande und für den Verſtand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt iſt alſo als ſolche immer durch den Verſtand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieſerhalb, ſondern ſchon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt ſich ohne Widerſpruch denken läßt, müſſen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine ſolche Realität derſelben ſchlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte iſt und bleibt Vorſtellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt. Sie iſt aber dieſerwegen nicht Lüge noch Schein: ſie giebt ſich als das, was ſie iſt, als Vorſtellung, und zwar als eine Reihe von

Vorſtellungen, deren gemeinſchaftliches Band der Satz vom Grunde iſt. Sie iſt als ſolche dem geſunden Verſtande, ſelbſt ihrer innerſten Bedeutung nach, verſtändlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verſchrobenen Geiſt kann es einfallen, über ihre Realität zu ſtreiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geſchieht, der zwar alle Vorſtellungen, welcher Art ſie auch ſeyen, unter einander verbindet, keineswegs aber dieſe mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, ſondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund ſeyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Urſprung dieſer Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforſcht; ſo findet man, daß außer jener falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer ſeinem Gebiete liegt, noch eine beſondere Verwechſelung ſeiner Geſtalten hinzukommt, nämlich diejenige Geſtalt, die er bloß in Hinſicht auf die Begriffe oder abſtrakten Vorſtellungen hat, wird auf die anſchaulichen Vorſtellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abſtrakten Vorſtellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrſcht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derſelben ſeinen Werth, ſeine Gültigkeit, ſeine ganze Exiſtenz, hier Wahrheit genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, ſeinen Erkenntnißgrund, auf welchen alſo immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anſchaulichen Vorſtellungen, herrſcht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grund des Erkennens, ſondern des Werdens, als Geſetz der Kauſalität: jedes derſelben hat ihm dadurch, daß es geworden iſt, d. h. als Wirkung aus einer Urſache hervorgegangen iſt, ſchon ſeine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier alſo keine Gültigkeit und keinen Sinn; ſondern gehört einer ganz anderen Klaſſe von Objekten an. Daher auch erregt die anſchauliche Welt, ſo lange man bei ihr ſtehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; dieſe ſind ins Gebiet des Abſtrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verſtand die Welt offen da, giebt ſich mit naiver Wahrheit für Das, was ſie iſt, für anſchauliche Vorſtellung, welche geſetzmäßig am Bande der Kauſalität ſich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war ſie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverſtehen ihrer ſelbſt gehenden Verirrung der Vernunft, und inſofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforſchung des ganzen Weſens des Satzes vom Grunde, der Relation zwiſchen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beſchaffenheit der ſinnlichen Anſchauung, ſich ſelbſt aufheben, weil ihr eben gar keine Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein ſpekulativen, gänzlich verſchiedenen Urſprung, einen eigentlich empiriſchen, obwohl ſie auch ſo noch immer in ſpekulativer Abſicht aufgeworfen wird, und ſie hat in dieſer Bedeutung einen viel verſtändlicheren Sinn, als in jener erſteren, nämlich folgenden: wir haben Phantaſie, wir haben Träume; iſt nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder beſtimmter: giebt es ein ſicheres Kriterium zwiſchen Traum und Wirklichkeit? zwiſchen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringeren Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anſchauung, verdient gar keine Berückſichtigung; da noch Keiner dieſe beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; ſondern nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löſt die Frage ſo: „der Zuſammenhang der Vorſtellungen unter ſich nach dem Geſetze der Kauſalität unterſcheidet das Leben vom Traum.“ — Allein auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten zuſammen, und dieſer Zuſammenhang bricht bloß ab zwiſchen dem Leben und dem Traume und zwiſchen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch ſo lauten: der lange Traum (das Leben) hat in ſich durchgängigen Zuſammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von dieſen in ſich denſelben Zuſammenhang hat: zwiſchen dieſen und jenem alſo iſt jene Brücke abgebrochen und daran unterſcheidet man beide. — Allein eine Unterſuchung, ob etwas geträumt oder geſchehen ſei, nach dieſem Kriterium anzuſtellen, wäre ſehr ſchwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande ſind, zwiſchen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kauſalen Zuſammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht ſie für geträumt erklären. Darum bedient man ſich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterſcheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Unterſuchung. Ich habe in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, auseinandergeſetzt, wie ſich Traum von Wirklichkeit unterſcheidet, und es ergab ſich, daß das Kriterium dieſer Unterſcheidung nichts Anderes ſei, als das ganz Empiriſche des Erwachens, der Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtſeyn. Einen vortrefflichen Beleg hierzu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen oder Vorhaben alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit, ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt; ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehen ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehen, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Vedas und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt: *σκιας οναρ ανθρωποι*, (*Il.* η, 135) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.

Ajax 125.

Neben welchem am würdigſten Shakſpeare ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4 Sc. 1.

Endlich war Calderon von dieſer Anſicht ſo tief ergriffen, daß er in einem gewiſſermaaßen metaphyſiſchen Drama „das Leben ein Traum“ ſie auszuſprechen ſuchte.

Nach dieſen vielen Dichterſtellen möge es nun auch mir vergönnt ſeyn, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume ſind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Leſen im Zuſammenhang, heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Leſeſtunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen iſt; ſo blättern wir oft noch müßig und ſchlagen, ohne Ordnung und Zuſammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft iſt es ein ſchon geleſenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demſelben Buch. So ein einzeln geleſenes Blatt iſt zwar außer Zuſammenhang mit der folgerechten Durchleſung: doch ſteht es hierdurch nicht ſo gar ſehr hinter dieſer zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenſo aus dem Stegreife anhebt und endigt und ſonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzuſehen iſt.

Obwohl alſo die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geſchieden ſind, daß ſie in den Zuſammenhang der Erfahrung, welcher durch daſſelbe ſtetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen dieſen Unterſchied bezeichnet; ſo gehört ja doch eben jener Zuſammenhang der Erfahrung ſchon dem wirklichen Leben als ſeine Form an, und der Traum hat eben ſo auch einen Zuſammenhang in ſich dagegen aufzuweiſen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an; ſo findet ſich in ihrem Weſen kein beſtimmter Unterſchied, und man iſt genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ſei.

Kehren wir nun von dieſem ganz für ſich beſtehenden, empiriſchen Urſprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem ſpekulativen zurück; ſo haben wir zwar gefunden, daß dieſer liege; einmal in der falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwiſchen Subjekt und Objekt, und ſodann wieder in der Verwechſelung ſeiner Geſtalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage ſchwerlich die Philoſophen ſo anhaltend beſchäftigen können, wenn ſie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innerſten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichſter Urſprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererſt, indem er in die Reflexion trat und ſeinen Ausdruck ſuchte, er in jene verkehrten, ſich ſelbſt nicht verſtehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So iſt es, meiner Meinung nach, allerdings: und als den reinen Ausdruck jenes innerſten Sinnes der Frage, welchen ſie nicht zu treffen wußte, ſetze ich dieſen: Was iſt dieſe anſchauliche Welt noch außerdem, daß ſie meine Vorſtellung iſt? iſt ſie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorſtellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, deſſen ich mir doppelt bewußt bin, einerſeits Vorſtellung, andererſeits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieſer Frage wird der Inhalt des zweiten Buches ſeyn, und die Folgeſätze aus ihr werden den übrigen Theil dieſer Schrift einnehmen.

§. 6.

Inzwiſchen betrachten wir für jetzt, in dieſem erſten Buch, Alles nur als Vorſtellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, ſehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anſchauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er iſt uns ſonach nur eine Vorſtellung. Zwar widerſtrebt das Bewußtſeyn eines Jeden, welches ſich ſchon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorſtellungen auflehnte, noch mehr; wenn der eigene Leib bloß eine Vorſtellung ſeyn ſoll; welches daher kommt, daß Jedem das Ding an ſich, ſofern es als ſein eigener Leib erſcheint, unmittelbar, ſofern es in den andern Gegenſtänden der Anſchauung ſich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt iſt. Allein der Gang unſerer Unterſuchung macht dieſe Abſtraktion, dieſe einſeitige Betrachtungsart, dies gewaltſame Trennen des weſentlich zuſammen Beſtehenden nothwendig: daher muß jenes Widerſtreben einſtweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einſeitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Welt.

Der Leib iſt uns alſo hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorſtellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des Subjekts macht, indem ſie ſelbſt, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität vorhergeht und ſo zu dieſer die erſten Data liefert. Alles Weſen der Materie beſteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Urſach giebt es aber nur für den Verſtand, als welcher nichts weiter, als das ſubjektive Korrelat derſelben iſt. Aber der Verſtand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein ſolches iſt die bloß ſinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtſeyn der Veränderungen des Leibes, vermöge deſſen dieſer unmittelbares Objekt iſt. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anſchaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erſte iſt, *wenn wir ſie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenſchaft aller Körper auch mittelſt der Senſibilität der thieriſchen doch keine Anſchauung möglich würde: wollen wir aber dieſe nämliche erſte Bedingung *ſubjektiv ausdrücken*, ſo ſagen wir: der Verſtand vor Allem macht die Anſchauung möglich: denn nur aus ihm entſpringt und für ihn auch nur gilt das Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit von Wirkung und Urſach, und nur für ihn und durch ihn iſt daher die anſchauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber iſt die Senſibilität thieriſcher Leiber, oder die Eigenſchaft gewiſſer Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu ſeyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen ſpecifiſch angemeſſene Einwirkung von Außen erleiden, ſind nun zwar ſchon Vorſtellungen zu nennen, ſofern ſolche Einwirkungen weder Schmerz noch Wolluſt erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, alſo nur für die *Erkenntniß* da ſind: und inſofern alſo ſage ich, daß der Leib unmittelbar *erkannt* wird, *unmittelbares Objekt* iſt: jedoch iſt hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichſten Sinn zu nehmen: denn durch dieſe unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verſtandes vorhergeht und bloße ſinnliche Empfindung iſt, ſteht der Leib ſelbſt nicht eigentlich als *Objekt* da, ſondern erſt die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anſchaulichen Vorſtellung, nur durch und für den Verſtand iſt, alſo nicht vor, ſondern erſt nach deſſen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anſchauliche Vorſtellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf die Einwirkung eines ſeiner Theile auf den andern erkannt, alſo indem das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Geſtalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; ſondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorſtellung, d. h. nur im Gehirn, ſtellt auch der eigene Leib allererſt ſich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organiſches: ein Blindgeborner erhält dieſe Vorſtellung erſt allmälig, durch die Data, welche das Getaſt ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde ſeine Geſtalt nie kennen lernen, oder höchſtens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieſelbe erſchließen und konſtruiren. Mit dieſer Reſtriktion alſo iſt es zu verſtehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens ſind, dem Geſagten zufolge, alle thieriſchen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anſchauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das *Erkennen*, mit dem durch daſſelbe bedingten Bewegen auf Motive, iſt daher der eigentliche *Charakter der Thierheit*, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganiſirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Urſachen im engſten Verſtande bewirkte: welches Alles ich im ſchon angeführten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben ausführlicher erörtert habe und abermals dahin verweiſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß alle Thiere Verſtand haben, ſelbſt die unvollkommenſten: denn ſie alle erkennen Objekte, und dieſe Erkenntniß beſtimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verſtand iſt in allen Thieren und allen Menſchen der nämliche, hat überall dieſelbe einfache Form: Erkenntniß der Kauſalität, Uebergang von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf

Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade ſeiner Schärfe und die Ausdehnung ſeiner Erkenntnißſphäre ſind höchſt verſchieden, mannigfaltig und vielfach abgeſtuft, vom niedrigſten Grad, welcher nur das Kauſalitätsverhältniß zwiſchen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, alſo eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Urſach, dieſe als Objekt im Raum anzuſchauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kauſalen Zuſammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verſtehen der zuſammengeſetzteſten Verkettungen von Urſachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieſes Letztere gehört immer noch dem Verſtande an, nicht der Vernunft, deren abſtrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verſtandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verſtehen ſelbſt hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgeſetz, jeder Fall, in welchem ſie ſich äußern, muß zuerſt vom Verſtande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtſeyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffaſſung durch den Verſtand war R. Hooke's Entdeckung des Gravitationsgeſetzes und die Zurückführung ſo vieler und großer Erſcheinungen auf dies eine Geſetz, wie ſodann Neuton's Berechnungen ſolche bewährten; eben das war auch Lavoiſiers Entdeckung des Sauerſtoffs und ſeiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Göthe's Entdeckung der Entſtehungsart phyſiſcher Farben. Dieſe Entdeckungen alle ſind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Urſache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Urſachen derſelben Art ſich äußernden Naturkraft folgt: und dieſe geſammte Einſicht iſt eine bloß dem Grade nach verſchiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verſtandes, durch welche auch ein Thier die Urſache, welche auf ſeinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anſchaut. Daher ſind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anſchauung und jede Verſtandesäußerung, eine unmittelbare Einſicht und als ſolche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verſtandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abſtrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. ſie deutlich zu machen, d. h. ſich in den Stand zu ſetzen, ſie Andern zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verſtandes im Auffaſſen der kauſalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwiſſenſchaft (deren ſämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken ſind); ſondern auch im praktiſchen Leben, wo ſie *Klugheit* heißt; da ſie hingegen in der erſteren Anwendung beſſer Scharfſinn, Penetration und Sagacität genannt wird: jedoch ſind die Gränzen dieſer Begriffe nie ſcharf zu ziehen, da es immer eine und dieſelbe Funktion des nämlichen, ſchon bei der Anſchauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verſtandes iſt, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erſcheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Urſache richtig erforſcht und ſo der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgeſetze; bald, durch Anwendung bekannter Urſachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte ſinnreiche Maſchinen erſindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchſchaut und vereitelt, oder aber auch ſelbſt die Motive und die Menſchen, welche für jedes derſelben empfänglich ſind, gehörig ſtellt, und ſie eben nach Belieben, wie Maſchinen durch Hebel und Räder, in Bewegung ſetzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verſtand heißt im eigentlichen Sinne *Dummheit* und iſt eben *Stumpfheit in der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität*, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffaſſung der Verkettungen von Urſach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer ſieht nicht den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen ein, weder wo ſie ſich ſelbſt überlaſſen hervortreten, noch wo ſie abſichtlich gelenkt, d. h. zu Maſchinen dienſtbar gemacht ſind: dieſerhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verſchiedene Perſonen, ſcheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zuſammenhange handeln: er läßt ſich daher leicht myſtifiziren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathſchläge, ausgeſprochener Urtheile u. ſ. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. i. Kraft des Verſtandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rückſicht lehrreiche Beiſpiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödſinniger Knabe von etwan elf Jahren, im Irrenhauſe, der zwar Vernunft hatte, da er ſprach und vernahm, aber an Verſtand manchem Thiere nachſtand: denn er betrachtete, ſo oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halſe trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenſter des Zimmers und Baumgipfel hinter dieſen erſchienen: darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erſtaunen anzuſehen; weil er dieſe ganz unmittelbare Kauſalität der Spiegelung nicht verſtand.

Wie bei den Menſchen die Grade der Schärfe des Verſtandes ſehr verſchieden ſind, ſo ſind ſie zwiſchen den verſchiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, ſelbſt denen, welche der Pflanze am nächſten ſtehen, iſt doch ſo viel Verſtand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Urſach, alſo zur Anſchauung, zur Apprehenſion eines Objekts hinreicht: denn dieſe eben macht ſie zu Thieren, indem ſie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufſuchens, wenigſtens Ergreifens der Nahrung; ſtatt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung ſie abwarten müſſen oder verſchmachten, nicht ihnen nachgehen oder ſie ergreifen können. In den vollkommenſten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: ſo beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchſe, deſſen Klugheit Büffon ſo meiſterhaft geſchildert hat. An dieſen allerklügſten Thieren können wir ziemlich genau abmeſſen, wie viel der Verſtand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abſtrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns ſelbſt können wir Dieſes nicht ſo erkennen, weil Verſtand und Vernunft ſich da immer wechſelſeitig unterſtützen. Wir finden deshalb oft die Verſtandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unſerer Erwartung. Einerſeits überraſcht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf ſeiner Reiſe in Europa ſchon über viele Brücken gegangen war, ſich einſt weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie ſonſt den übrigen Zug von Menſchen und Pferden gehen ſieht, weil ſie ihm für ſein Gewicht zu leicht gebaut ſcheint: andererſeits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das Feuer, an dem ſie ſich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieſes ſchon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abſtrakte Begriffe nicht zu Stande kommt.

Daß die Erkenntniß von Urſach und Wirkung, als die allgemeine Verſtandesform, auch ſogar a priori den Thieren einwohne, iſt zwar ſchon daraus völlig gewiß, daß ſie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anſchaulichen Erkenntniß der Außenwelt iſt: will man jedoch noch einen beſonderen Beleg dazu; ſo betrachte man z. B. nur, wie ſelbſt ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tiſche zu ſpringen, ſo ſehr er es auch wünſcht, weil er die Wirkung der Schwere ſeines Leibes vorherſieht, ohne übrigens dieſen beſonderen Fall ſchon aus Erfahrung zu kennen. Wir müſſen indeſſen bei Beurtheilung des Verſtandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuſchreiben, was Aeußerung des Inſtinkts iſt, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verſchiedenen Eigenſchaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden ſehr analog wirkt. Die Erörterung deſſelben gehört jedoch nicht hierher; ſondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder ſogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27ſte Kapitel der Ergänzungen iſt ihr eigens gewidmet.

Mangel an Verſtand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche werden wir ſpäter als Thorheit erkennen: ſo auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt; endlich ſtückweiſen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtniſſes als Wahnſinn. Doch von jedem an ſeinem Ort. — Das durch die Vernunft richtig Erkannte iſt Wahrheit, nämlich ein abſtraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde §. 30 ff.): das durch den Verſtand richtig Erkannte iſt Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Urſache. Der Wahrheit ſteht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verſtandes gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem Dieſem iſt im erſten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzuleſen. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieſelbe Wirkung durch zwei gänzlich verſchiedene Urſachen herbeigeführt werden kann, deren eine ſehr häufig, die andere ſelten wirkt: der Verſtand, der kein Datum hat zu unterſcheiden, welche Urſache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieſelbe iſt, ſetzt dann allemal die gewöhnliche Urſache voraus, und weil ſeine Thätigkeit nicht reflektiv und diskurſiv iſt, ſondern direkt und unmittelbar, ſo ſteht ſolche falſche Urſache als angeſchautes Objekt vor uns da, welches eben der falſche Schein iſt. Wie auf dieſe Weiſe Doppeltſehen und Doppelttaſten entſtehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht ſind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumſtößlichen Beweis gegeben, daß die Anſchauung nur durch den Verſtand und für den Verſtand daſteht. Beiſpiele von ſolchem Verſtandestruge oder Schein ſind ferner der ins Waſſer getauchte Stab, welcher gebrochen erſcheint; die Bilder ſphäriſcher Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derſelben, bei konkaver weit vor derſelben erſcheinen: auch gehört hierher die ſcheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optiſch iſt; da, wie das Mikrometer beweiſt, das Auge den Mond im Zenith ſogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; ſondern der Verſtand iſt es, welcher als Urſache des ſchwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derſelben annimmt, ſie wie irdiſche Gegenſtände nach der Luftperſpektive ſchätzend, und daher den Mond am Horizont für ſehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, alſo für abgeplattet hält. Dieſelbe falſch angewandte Schätzung nach der Luftperſpektive läßt uns ſehr hohe Berge, deren uns allein ſichtbarer Gipfel in reiner durchſichtiger Luft liegt, für näher als ſie ſind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus geſehen. — Und alle ſolche täuſchende Scheine ſtehen in unmittelbarer Anſchauung vor uns da, welche durch kein Räſonnement der Vernunft wegzubringen iſt: ein ſolches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengeſetztes wahres, ſo z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, ſondern die trüberen Dünſte am Horizont Urſache des ſchwächern Glanzes von Mond und Sternen ſind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abſtrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar ſtehen: denn der Verſtand iſt von der Vernunft, als einem beim Menſchen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und ſcharf geſchieden, und allerdings an ſich auch im Menſchen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wiſſen: dem Verſtand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anſchauen.

§. 7.

In Hinſicht auf unſere ganze bisherige Betrachtung iſt noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir ſind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; ſondern von der Vorſtellung, welche jene beiden ſchon enthält und vorausſetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erſte, allgemeinſte und weſentlichſte Form iſt. Dieſe Form als ſolche haben wir daher zuerſt betrachtet, ſodann (wiewohl hier der Hauptſache nach auf die einleitende Abhandlung verweiſend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, welche allein dem Objekt zukommen: jedoch weil ſie dieſem als ſolchem weſentlich ſind, dem Subjekt aber wieder als ſolchem das Objekt weſentlich iſt, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und inſofern als die gemeinſchaftliche Gränze beider anzuſehen ſind. Sie alle aber laſſen ſich zurückführen auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt iſt.

Dies Verfahren unterſcheidet nun unſere Betrachtungsart ganz und gar von allen je verſuchten Philoſophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen und demnach das eine aus dem andern zu erklären ſuchten und zwar nach dem Satz vom Grunde, deſſen Herrſchaft wir hingegen das Verhältniß zwiſchen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt laſſend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegenſatz begriffen die in unſern Tagen entſtandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philoſophie anſehen, ſofern dieſelbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen erſten Ausgangspunkte macht, ſondern ein drittes, das durch Vernunft-Anſchauung erkennbare Abſolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, ſondern die Einerleiheit beider iſt. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anſchauung, von der beſagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Abſolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; ſo muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anſchauer fuße, bemerken, daß beſagte Philoſophie nicht von dem oben aufgeſtellten Gegenſatz zweier Fehler auszunehmen iſt; da ſie trotz der nicht denkbaren, ſondern bloß intellektual anſchaubaren oder durch eigenes Verſenken in ſie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengeſetzten Fehler nicht vermeidet; ſondern vielmehr nur beide in ſich vereinigt, indem ſie ſelbſt in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transſcendentalen Idealismus, der die Fichteſche Ich-Lehre iſt und folglich nach dem Satz vom Grunde das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus dieſem herausgeſponnen werden läßt, und zweitens die Naturphiloſophie, welche eben ſo aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konſtruktion genannt wird, von der mir ſehr wenig, aber doch ſo viel klar iſt, daß ſie ein Fortſchreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Geſtalten iſt. Auf die tiefe Weisheit ſelbſt, welche jene Konſtruktion enthält, thue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anſchauung völlig abgeht, alle jene ſie vorausſetzenden Vorträge ein Buch mit ſieben Siegeln ſeyn müſſen: welches denn auch in ſolchem Grade der Fall iſt, daß, es iſt ſeltſam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer iſt, als hörte ich nichts als entſetzliche und noch obendrein höchſt langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Syſteme hatten zwar immer die ganze anſchauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch iſt das Objekt, das ſie zum Ausgangspunkt nehmen, nicht immer dieſe oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt ſich, in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellten vier Klaſſen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Syſteme machen. So kann man ſagen, daß von der erſten jener Klaſſen, oder der realen Welt, ausgegangen ſind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die franzöſiſchen Materialiſten. Von der zweiten, oder dem abſtrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abſtrakten und allein in ſeiner Definition exiſtirenden Begriff Subſtanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klaſſe, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die Chineſiſche Philoſophie im Y-king. Endlich von der vierten Klaſſe, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholaſtiker, welche eine Schöpfung aus Nichts, durch den Willensakt eines außerweltlichen, perſönlichen Weſens lehren.

Am konſequenteſten und am weiteſten durchzuführen iſt das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieſer ſetzt die Materie und Zeit und Raum mit ihr als ſchlechthin beſtehend, und überſpringt die Beziehung auf das Subjekt, in der dies Alles doch allein da iſt. Er ergreift ferner das Geſetz der Kauſalität zum Leitfaden, an dem er fortſchreiten will, es nehmend als an ſich beſtehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verſtand überſpringend, in welchem und für welchen allein Kauſalität iſt. Nun ſucht er den erſten, einfachſten Zuſtand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle andern zu entwickeln, aufſteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und geſetzt, das gelänge; ſo wäre das letzte Glied der Kette die thieriſche Senſibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kauſalität herbeigeführter Zuſtand derſelben aufträte. Wären wir nun dem Materialismus mit anſchaulichen Vorſtellungen bis dahin gefolgt; ſo würden wir, auf ſeinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier ſpüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß ſein letztes, ſo mühſam herbeigeführtes Reſultat, das Erkennen, ſchon beim allererſten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgeſetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorſtellende Subjekt, das ſie ſehende Auge, die ſie fühlende Hand, den ſie erkennenden Verſtand gedacht hätten. So enthüllte ſich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte ſich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem ſchon das erſte hing, die Kette als Kreis: und der Materialiſt gliche dem Freiherrn von Münchhauſen, der zu Pferde im Waſſer ſchwimmend, mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach Vorne übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie iſt, ſtellt ſich alſo immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorſtellung deſſelben, iſt. Dennoch iſt im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwiſſenſchaft ein völlig durchgeführter Materialismus: und daß wir dieſen als offenbar unmöglich erkennen, beſtätigt eine andere Wahrheit, die aus unſerer ferneren Betrachtung ſich ergeben wird, daß nämlich alle Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die ſyſtematiſche Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verſtehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann; weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wiſſenſchaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines iſt allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Geſtalt, als Organon; das andere ihr beſonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als ſolche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geſchichte hat die geſchehenen Thaten der Menſchen im Großen und in Maſſe zum Problem, das Geſetz der Motivation als Organon: die Naturwiſſenſchaft nun hat die Materie als Problem und das Geſetz der Kauſalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach iſt, am Leitfaden der Kauſalität, alle möglichen Zuſtände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zuſtände ſtehen ſich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zuſtand der Materie, wo ſie am wenigſten, und der, wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: d. h. die todteſte, roheſte Materie, der erſte Grundſtoff, und dann der menſchliche Organismus. Den erſten ſucht die Naturwiſſenſchaft als Chemie, den zweiten als Phyſiologie. Aber bis jetzt ſind beide Extreme unerreicht, und bloß zwiſchen beiden iſt Einiges gewonnen. Auch iſt die Ausſicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Vorausſetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, ſuchen die Zahl ihrer Grundſtoffe, jetzt noch einige und funfzig, immer mehr zu verringern: und wären ſie bis auf zwei gekommen; ſo würden ſie dieſe auf einen zurückführen wollen. Denn das Geſetz der Homogeneität leitet auf die Vorausſetzung eines erſten chemiſchen Zuſtandes der Materie, der allen andern, als welche nicht der Materie als ſolcher weſentlich, ſondern nur zufällige Formen, Qualitäten, ſind, vorhergegangen iſt und allein der Materie als ſolcher zukommt. Andrerſeits iſt nicht einzuſehn, wie dieſer, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemiſche Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemiſchen dieſelbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechaniſchen Epikuros ſtieß, als er anzugeben hatte, wie zuerſt das eine Atom aus der urſprünglichen Richtung ſeiner Bewegung kam: ja, dieſer ſich ganz von ſelbſt entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulöſende Widerſpruch könnte ganz eigentlich als eine chemiſche Antinomie aufgeſtellt werden: wie er ſich hier an dem erſten der beiden geſuchten Extreme der Naturwiſſenſchaft findet, ſo wird ſich uns auch am zweiten ein ihm entſprechendes Gegenſtück zeigen. — Zur Erreichung dieſes andern Extrems der Naturwiſſenſchaft iſt eben ſo wenig Hoffnung; da man immer mehr einſieht, daß nie ein Chemiſches auf ein Mechaniſches, noch ein Organiſches auf ein Chemiſches oder Elektriſches zurückgeführt werden kann. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede ſeyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten ſtehen der Naturwiſſenſchaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philoſophie genommen, wäre ſie überdies Materialismus: dieſer aber trägt, wie wir geſehen, ſchon bei ſeiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überſpringt, welche doch bei der roheſten Materie, von der er anfangen möchte, ſchon eben ſo ſehr als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgeſetzt ſind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt" iſt der Satz, welcher auf immer allen Materialiſmus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das ſie ſieht, und einen Verſtand, der ſie erkennt, laſſen ſich zwar mit Worten ſagen: aber dieſe Worte ſind für die Vorſtellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererſeits das Geſetz der Kauſalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forſchung der Natur uns nothwendig zu der ſichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organiſirte Zuſtand der Materie erſt auf einen roheren gefolgt iſt: daß nämlich Thiere früher als Menſchen, Fiſche früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als dieſe, das Unorganiſche vor allem Organiſchen dageweſen iſt; daß folglich die urſprüngliche Maſſe eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erſte Auge ſich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von dieſem erſten Auge, das ſich öffnete, und habe es einem Inſekt angehört, das Daſeyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt: denn ſie iſt ſchlechthin Vorſtellung, und bedarf als ſolche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daſeyns: ja, jene lange Zeitreihe ſelbſt, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie ſich ſteigerte von Form zu Form, bis endlich das erſte erkennende Thier ward, dieſe ganze Zeit ſelbſt iſt ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtſeyns, deſſen Folge von Vorſtellungen, deſſen Form des Erkennens ſie iſt und außer der ſie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts iſt. So ſehen wir einerſeits nothwendig das Daſeyn der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, ein ſo unvollkommenes dieſes immer auch ſeyn mag; andererſeits eben ſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein kleines Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unſerm Erkenntnißvermögen nennen und ſie als Gegenſtück der in jenem erſten Extrem der Naturwiſſenſchaft gefundenen aufſtellen, während die Kantiſche vierfache Antinomie in der gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik ſeiner Philoſophie als eine grundloſe Spiegelfechterei nachgewieſen werden wird. — Der ſich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerſpruch findet jedoch ſeine Auflöſung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern allein ſeiner Erſcheinung, deren Form ſie ſind: welches in meiner Sprache ſo lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorſtellung, nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerſtes Weſen, ihr Kern, das Ding an ſich iſt, und dieſes werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarſten ſeiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorſtellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, ſondern aller Anfang iſt in ihr: da ſie aber die allgemeinſte Form der Erkennbarkeit iſt, welcher ſich alle Erſcheinungen mittelſt des Bandes der Kauſalität einfügen; ſo ſteht mit dem erſten Erkennen auch ſie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erſcheinung, welche dieſe erſte Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als urſächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erſcheinungen, die ſich unendlich in die Vergangenheit erſtreckt, welche Vergangenheit ſelbſt jedoch eben ſo wohl durch dieſe erſte Gegenwart bedingt iſt, als umgekehrt dieſe durch jene; ſo daß, wie die erſte Gegenwart, ſo auch die Vergangenheit, aus der ſie ſtammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne daſſelbe nichts iſt, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß dieſe erſte Gegenwart nicht als die erſte, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, ſich darſtellt; ſondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und ſo auch die ſie füllende Erſcheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zuſtände, nach dem Geſetz der Kauſalität. — Wer mythologiſche Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangsloſen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngſten Titanen, anſehen, mit dem, da er ſeinen Vater entmannt, die rohen Erzeugniſſe des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menſchengeſchlecht den Schauplatz einnimmt.

Dieſe Darſtellung, auf welche wir gekommen ſind, indem wir dem konſequenteſten der vom Objekt ausgehenden philoſophiſchen Syſteme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenſeitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegenſatz, zwiſchen Subjekt und Objekt anſchaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerſte Weſen der Welt, das Ding an ſich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorſtellung, ſondern vielmehr in einem von der Vorſtellung gänzlich Verſchiedenen zu ſuchen, welches nicht mit einem ſolchen urſprünglichen, weſentlichen und dabei unauflöslichen Gegenſatz behaftet iſt.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus dieſem das Subjekt entſtehen zu laſſen, ſteht das Ausgehen vom Subjekt entgegen, welches aus dieſem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philoſophie jenes Erſtere geweſen iſt; ſo findet ſich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beiſpiel, und zwar ein ſehr neues, die Schein-Philoſophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieſer Hinſicht bemerkt werden muß, ſo wenig ächten Werth und innern Gehalt ſeine Lehre an ſich auch hatte, ja überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefſten Ernſtes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik ſchwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu ſeyn ſchien. Aber der ächte Ernſt, der, allen äußeren Einflüſſen unzugänglich, ſein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte dieſem, wie allen ähnlichen, ſich in die Umſtände ſchickenden Philoſophen, gänzlich. Das konnte freilich nicht anders ſeyn. Der Philoſoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er ſich zu entwinden ſucht, und welche des Platons θαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παθος nennt, iſt. Aber hier ſcheidet die unächten Philoſophen von den ächten dieſes, daß letzteren aus dem Anblick der Welt ſelbſt jene Perplexität erwächſt, jenen erſteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Syſteme: dieſes war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an ſich zum Philoſophen geworden iſt und ohne daſſelbe höchſt wahrſcheinlich ganz andere Dinge mit viel beſſerem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetoriſches Talent beſaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philoſophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; ſo würde er verſtanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiſte nach, dieſe iſt: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle ſcholaſtiſche Philoſophie will, eine veritas aeterna iſt, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; ſondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erſcheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raums oder der Zeit, oder als Kauſalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Geſetz auftreten; daß daher das innere Weſen der Welt, das Ding an ſich, nimmer an ſeinem Leitfaden gefunden werden kann; ſondern alles, wozu dieſer führt, immer ſelbſt wieder abhängig und relativ, immer nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, ſondern nur Form der Objekte iſt, die eben deshalb nicht Dinge an ſich ſind, und daß mit dem Objekt ſchon ſofort das Subjekt und mit dieſem jenes da iſt; alſo weder das Objekt zum Subjekt, noch dieſes zu jenem erſt als Folge zu ſeinem Grunde hinzukommen kann. Aber von Allem dieſem hat nicht das Mindeſte an Fichte gehaftet: ihm war das allein Intereſſante bei der Sache das **Ausgehn vom Subjekt**, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehn vom Objekt, das dadurch zum Ding an ſich geworden, als falſch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehn vom Subjekt für das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weiſe aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieſer Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengeſetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; ſo daß in der Hauptſache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältniſſes von Grund und Folge zwiſchen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grund daher eben wie zuvor eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an ſich, ſtatt wie ſonſt ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieſer Beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an ſich, oder innere Weſen der Welt, nicht in ihnen, ſondern außer dieſem, wie außer jedem anderen nur beziehungsweiſe Exiſtirenden zu ſuchen ſei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dageweſen wäre, iſt der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben Das, was er bei allen Scholaſtikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schickſal herrſchte, ſo herrſchten über den Gott der Scholaſtiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphyſiſchen, mathemathiſchen und metalogiſchen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes. Dieſe veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war ſowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer ſolchen veritas aeterna, zufolge iſt alſo bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben ſeine Folge, ſein Machwerk iſt. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontroliren, hat er ſich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Geſtalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehn läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; ſo finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum iſt: denn nur auf dieſen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weiſe wie das Ich das Nicht-Ich aus ſich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des ſinnloſeſten und bloß dadurch langweiligſten Buchs, das je geſchrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Dieſe Fichte'ſche Philoſophie, ſonſt nicht einmal der Erwähnung werth, iſt uns alſo nur intereſſant als der ſpät erſchienene eigentliche Gegenſatz des uralten Materialismus, welcher das konſequenteſte Ausgehn vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus überſah, daß er mit dem einfachſten Objekt ſchon ſofort auch das Subjekt geſetzt hatte; ſo überſah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch ſchon das Objekt geſetzt hatte, weil kein Subjekt ohne ſolches denkbar iſt; ſondern er überſah auch dieſes, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, ſich auf eine Nothwendigkeit ſtützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund: weil nothwendig ſeyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechſelbegriffe ſind[*], daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes, als die allgemeine Form des Objekts als ſolchen iſt, mithin das Objekt ſchon vorausſetzt, nicht aber, vor und außer demſelben geltend, es erſt herbeiführen und in Gemäßheit ſeiner Geſetzgebung entſtehen laſſen kann. Ueberhaupt alſo hat das Ausgehn vom Subjekt mit dem oben dargeſtellten Ausgehn vom Objekt denſelben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erſt abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat ſeines Ausgangspunkts.

Von dieſen beiden entgegengeſetzten Misgriffen nun unterſcheidet ſich unſer Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehn, ſondern von der Vorſtellung, als erſter Thatſache des Bewußtſeyns, deren erſte weſentlichſte

---

[*] Dies iſt im Anhange erklärt und ausgeführt.

Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, deren jede die ihr eigene Klaſſe von Vorſtellungen ſo ſehr beherrſcht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Geſtalt auch das Weſen der ganzen Klaſſe erkannt iſt, indem dieſe (als Vorſtellung) eben nichts anderes als jene Geſtalt ſelbſt iſt: ſo die Zeit ſelbſt nichts anderes, als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succeſſion; der Raum nichts anderes, als der Satz vom Grund in ihm, alſo Lage; die Materie nichts anderes, als Kauſalität; der Begriff (wie ſich ſogleich zeigen wird) nichts anderes, als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Dieſe gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorſtellung, ſowohl nach ihrer allgemeinſten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieſer untergeordneten (Satz vom Grund), weiſt uns, wie geſagt, darauf hin, das innerſte Weſen der Welt in einer ganz anderen, von der Vorſtellung durchaus verſchiedenen Seite derſelben zu ſuchen, welche das nächſte Buch in einer jedem lebenden Weſen eben ſo unmittelbar gewiſſen Thatſache nachweiſen wird.

Doch iſt zuvor noch diejenige Klaſſe von Vorſtellungen zu betrachten, welche dem Menſchen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, wie das der bisher betrachteten Vorſtellungen Verſtand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen ſind *).

§. 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederſchein des Mondes, gehn wir von der anſchaulichen, unmittelbaren, ſich ſelbſt vertretenden und verbürgenden Vorſtellung über zur Reflexion, zu den abſtrakten, diskurſiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anſchaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieſelbe haben. So lange wir uns rein anſchauend verhalten, iſt Alles klar, feſt und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anſchauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anſchauung iſt ſich ſelber

---

*) Zu dieſen erſten 7 §§ gehören die 4 erſten Kapitel des erſten Buches der Ergänzungen.

genug; daher was rein aus ihr entſprungen und ihr treu geblieben iſt, wie das ächte Kunſtwerk, niemals falſch ſeyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, ſondern die Sache ſelbſt. Aber mit der abſtrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, iſt im Theoretiſchen der Zweifel und der Irrthum, im Praktiſchen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anſchaulichen Vorſtellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entſtellt; ſo kann in der abſtrakten der Irrthum Jahrtauſende herrſchen, auf ganze Völker ſein eiſernes Joch werfen, die edelſten Regungen der Menſchheit erſticken und ſelbſt den, welchen zu täuſchen er nicht vermag, durch ſeine Sklaven, ſeine Getäuſchten, in Feſſeln legen laſſen. Er iſt der Feind, gegen welchen die weiſeſten Geiſter aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was ſie ihm abgewannen, iſt Eigenthum der Menſchheit geworden. Daher iſt es gut, ſogleich auf ihn aufmerkſam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem ſein Gebiet liegt. Obwohl oft geſagt worden, daß man der Wahrheit nachſpüren ſoll, auch wo kein Nutzen von ihr abzuſehn, weil dieſer mittelbar ſeyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; ſo finde ich hier doch noch hinzuzuſetzen, daß man auch eben ſo ſehr beſtrebt ſeyn ſoll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzuſehn, weil auch dieſer ſehr mittelbar ſeyn und einſt hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet. Iſt es der Geiſt, iſt es die Erkenntniß, welche den Menſchen zum Herrn der Erde macht; ſo giebt es keine unſchädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Troſt derer, welche dem edlen und ſo ſchweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzuſetzen, daß zwar ſo lange, als die Wahrheit noch nicht daſteht, der Irrthum ſein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuſe in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuſe die Sonne zurück in den Oſten ſcheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollſtändig ausgeſprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum ſeinen breiten Platz nochmals ungeſtört einnehme. Das iſt die Kraft der Wahrheit, deren Sieg ſchwer und mühſam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen iſt.

Außer den bis hieher betrachteten Vorſtellungen nämlich, welche ihrer Zuſammenſetzung nach ſich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verſtand (d. i. Erkenntniß der Kauſalität), wenn wir aufs Subjekt ſehn, iſt im Menſchen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtſeyn aufgegangen, welches ſehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt iſt. Denn es iſt in der That ein Wiederſchein, ein Abgeleitetes von jener anſchaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beſchaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrſcht, hat hier eine völlig andere Geſtalt. Dieſes neue, höher potenzirte Bewußtſeyn, dieſer abſtrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanſchaulichen Begriff der Vernunft, iſt es allein, der dem Menſchen jene Beſonnenheit verleiht, welche ſein Bewußtſeyn von dem des Thieres ſo durchaus unterſcheidet und wodurch ſein ganzer Wandel auf Erden ſo verſchieden ausfällt von dem ſeiner unvernünftigen Brüder. Gleich ſehr übertrifft er ſie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er ſorgt durch die künſtlichſten Anſtalten für ſeine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie ſind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anſchaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn beſtimmen abſtrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rückſicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelaſſenheit die künſtlichen Anſtalten zu ſeinem eigenen Tode treffen, kann ſich verſtellen, bis zur Unerforſchlichkeit, und ſein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwiſchen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können ſolche, neben einander im Bewußtſeyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei ſich führen, daß eines das andere ausſchließt, und ſo ihre Gewalt über den Willen gegen einander meſſen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausſchlag giebt, die überlegte Entſcheidung des Willens iſt und als ein ſicheres Anzeichen ſeine Beſchaffenheit kund macht. Das Thier hingegen beſtimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann ſeine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden iſt und nunmehr als ſolche es beſtimmt: das iſt Dreſſur. Das Thier empfindet und ſchaut an; der Menſch denkt überdies und weiß: Beide wollen. Das Thier theilt ſeine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Menſch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache iſt das erſte Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug ſeiner Vernunft: daher wird im Griechiſchen und im Italiäniſchen Sprache und Vernunft durch daſſelbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht ſynonym iſt mit Hören, ſondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigſten Leiſtungen zu Stande, nämlich das übereinſtimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zuſammenwirken vieler Tauſende, die Civiliſation, den Staat; ferner die Wiſſenſchaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zuſammenfaſſen des Gemeinſamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superſtitionen. Das Thier lernt den Tod erſt im Tode kennen: der Menſch geht mit Bewußtſeyn in jeder Stunde ſeinem Tode näher, und dies macht ſelbſt dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht ſchon am ganzen Leben ſelbſt dieſen Charakter der ſteten Vernichtung erkannt hat. Hauptſächlich dieſerhalb hat der Menſch Philoſophien und Religionen: ob jedoch dasjenige, was wir mit Recht an ſeinem Handeln über Alles hoch ſchätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Geſinnung, je die Frucht einer jener beiden war, iſt ungewiß. Als ſichere, ihnen allein angehörige Erzeugniſſe beider und Produktionen der Vernunft auf dieſem Wege, ſtehn hingegen da die wunderlichſten, abentheuerlichſten Meinungen der Philoſophen verſchiedener Schulen, und die ſeltſamſten, bisweilen auch grauſamen Gebräuche der Prieſter verſchiedener Religionen.

Daß alle dieſe ſo mannigfaltigen und ſo weit reichenden Aeußerungen aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſpringen, aus jener beſonderen Geiſteskraft, die der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, **ratio**, genannt hat, iſt die einſtimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wiſſen alle Menſchen, ſehr wohl die Aeußerungen dieſes Vermögens zu erkennen, und zu ſagen, was vernünftig, was unvernünftig ſei, wo die Vernunft im Gegenſatz mit andern Fähigkeiten und Eigenſchaften des Menſchen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derſelben auch vom klügſten Thiere nie zu erwarten ſteht. Die Philoſophen aller Zeiten ſprechen im Ganzen auch übereinſtimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft und heben überdies einige beſonders wichtige Aeußerungen derſelben hervor, wie die Beherrſchung der Affekte und Leidenſchaften, die Fähigkeit, Schlüſſe zu machen und allgemeine Principien, ſogar ſolche, die vor aller Erfahrung gewiß ſind, aufzuſtellen u. ſ. w. Dennoch ſind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Weſen der Vernunft ſchwankend, nicht ſcharf beſtimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald dieſe bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung ausgehn, welcher der Philoſophie ganz fremd iſt, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es iſt höchſt auffallend, daß bisher kein Philoſoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft ſtrenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der ſie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Weſen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im essay on human understanding Buch 2, Kap. 11, §. 10, & 11, als den unterſcheidenden Charakter zwiſchen Thier und Menſch die abſtrakten allgemeinen Begriffe ſehr richtig an, und Leibnitz wiederholt Dieſes völlig beiſtimmend, in den nouveaux essays sur l'entendement humain, Buch 2, Kap. 11, §. 10, & 11. Allein wenn Locke im 4ten Buch, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, ſo verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derſelben aus dem Geſicht, und geräth eben auch auf eine ſchwankende, unbeſtimmte, unvollſtändige Angabe zerſtückelter und abgeleiteter Aeußerungen derſelben: auch Leibnitz, an der mit jener korreſpondirenden Stelle ſeines Werkes, verhält ſich im Ganzen eben ſo, nur mit mehr Konfuſion und Unklarheit. Wie ſehr nun aber Kant den Begriff vom Weſen der Vernunft verwirrt und verfälſcht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar ſich die Mühe giebt, die Maſſe philoſophiſcher Schriften, welche ſeit Kant erſchienen ſind, in dieſer Hinſicht zu durchgehn, der wird erkennen, daß, ſo wie die Fehler der Fürſten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geiſter ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, ſogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachſend und ſich fortpflanzend, zuletzt in Monſtroſitäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten iſt, daß, wie Berkeley ſagt: few men think; yet all will have opinions.

Wie der Verſtand nur *eine* Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung; und die Anſchauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, ſo mannigfaltig auch ihre Anwendung iſt, doch ganz offenbar nichts anderes ſind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; ſo hat auch die Vernunft *eine* Funktion: Bildung des Begriffs: und aus dieſer einzigen erklären ſich ſehr leicht und ganz und gar von ſelbſt alle jene oben angeführten Erſcheinungen, die das Leben des Menſchen von dem des Thieres unterſcheiden: und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet ſchlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat.

§. 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anſchaulichen Vorſtellungen toto genere verſchiedene Klaſſe, die allein im Geiſte des Menſchen vorhanden iſt. Wir können daher nimmer eine anſchauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Weſen erlangen; ſondern auch nur eine abſtrakte und diskurſive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß ſie in der Erfahrung, ſofern unter dieſer die reale Außenwelt, welche eben anſchauliche Vorſtellung iſt, verſtanden wird, nachgewieſen, oder wie anſchauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantaſie gebracht werden ſollten. Nur denken, nicht anſchauen laſſen ſie ſich, und nur die Wirkungen, welche durch ſie der Menſch hervorbringt, ſind Gegenſtände der eigentlichen Erfahrung. Solche ſind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wiſſenſchaft; hernach was aus dieſen allen ſich ergiebt. Offenbar iſt die Rede, als Gegenſtand der äußeren Erfahrung, nichts anderes, als ein ſehr vollkommner Telegraph, der willkührliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? wie geſchieht ihre Auslegung? Ueberſetzen wir etwan, während der Andere ſpricht, ſogleich ſeine Rede in Bilder der Phantaſie, die blitzſchnell an uns vorüberfliegen und ſich bewegen, verketten, umgeſtalten und ausmalen, gemäß den hinzuſtrömenden Worten und deren grammatiſchen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unſerm Kopfe, während des Anhörens einer Rede oder des Leſens eines Buches! So geſchieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und beſtimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel ſich Phantasmen einmengten. Es iſt die Vernunft, die zur Vernunft ſpricht, ſich in ihrem Gebiete hält, und was ſie mittheilt und empfängt, ſind abſtrakte Begriffe, nichtanſchauliche Vorſtellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befaſſen, enthalten und vertreten. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß nie ein Thier ſprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anſchaulichen Vorſtellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klaſſe von Vorſtellungen bezeichnen, deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, ſind ſie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So iſt die Sprache, wie jede andere Erſcheinung, die wir der Vernunft zuſchreiben, und wie Alles, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, durch dieſes Eine und Einfache als ſeine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abſtrakten, nicht anſchaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorſtellungen. Nur in einzelnen Fällen gehn wir von den Begriffen zur Anſchauung über, bilden uns Phantasmen als anſchauliche Repräſentanten der Begriffe, denen ſie jedoch nie adäquat ſind. Dieſe ſind in der einleitenden Abhandlung §. 29 beſonders erörtert worden, daher ich hier nicht daſſelbe wiederholen will: mit dem dort Geſagten iſt zu vergleichen, was Hume im 12ten ſeiner philosophical essays p. 244, und was Herder in der Metakritik (einem übrigens ſchlechten Buch), Theil 1, p. 274, ſagt. — Die Platoniſche Idee, welche durch den Verein von Phantaſie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenſtand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun alſo die Begriffe von den anſchaulichen Vorſtellungen von Grund aus verſchieden ſind, ſo ſtehn ſie doch in einer nothwendigen Beziehung zu dieſen, ohne welche ſie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Weſen und Daſeyn ausmacht. Die Reflexion iſt nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anſchaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb ſind die Begriffe ganz paſſend Vorſtellungen von Vorſtellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Geſtalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klaſſe von Vorſtellungen herrſcht, auch eigentlich immer das ganze Weſen dieſer Klaſſe, ſofern ſie Vorſtellungen ſind, ausmacht und erſchöpft, ſo daß, wie wir geſehn haben, die Zeit durch und durch Succeſſion und ſonſt nichts, der Raum durch und durch Lage und ſonſt nichts, die Materie durch und durch Kauſalität und ſonſt nichts iſt; ſo beſteht auch das ganze Weſen der Begriffe, oder der Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da dieſe die Beziehung auf den Erkenntnißgrund iſt; ſo hat die abſtrakte Vorſtellung ihr ganzes Weſen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorſtellung, welche ihr Erkenntnißgrund iſt. Dieſe kann nun zwar wieder zunächſt ein Begriff, oder abſtrakte Vorſtellung ſeyn, und ſogar auch dieſer wieder nur einen eben ſolchen abſtrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht ſo ins Unendliche: ſondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff ſchließen, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anſchaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen von den andern das Unterſcheidende, daß in dieſen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorſtellung der nämlichen Klaſſe fordert, bei den abſtrakten Vorſtellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorſtellung aus einer andern Klaſſe.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, ſondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe ſich auf die anſchauliche Erkenntniß beziehn, vorzugsweiſe abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anſchaulichen Welt haben, concreta genannt. Dieſe letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch ſie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch dieſe immer noch abstracta ſind und keineswegs anſchauliche Vorſtellungen. Jene Benennungen ſind aber auch nur aus einem ſehr undeutlichen Bewußtſeyn des damit gemeinten Unterſchiedes hervorgegangen, können jedoch mit der hier gegebenen Deutung ſtehn bleiben. Beiſpiele der erſten Art, alſo abstracta im eminenten Sinn, ſind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Unterſuchung, Anfang" u. ſ. w. Beiſpiele der letztern Art, oder uneigentlich ſo genannte concreta ſind die Begriffe „Menſch, Stein, Pferd" u. ſ. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; ſo könnte man ſehr treffend die letztern das Erdgeſchoß, die erſteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen *).

Daß ein Begriff Vieles unter ſich begreift, d. h. daß viele anſchauliche, oder auch ſelbſt wieder abſtrakte Vorſtellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm ſtehn, d. h. durch ihn gedacht werden, dies iſt nicht, wie man meiſtens angiebt, eine weſentliche, ſondern nur eine abgeleitete ſekundäre Eigenſchaft deſſelben, die ſogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daſeyn muß. Jene Eigenſchaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorſtellung einer Vorſtellung iſt, d. h. ſein ganzes Weſen allein hat in ſeiner Beziehung auf eine andre Vorſtellung: da er aber nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt, ja dieſe ſogar meiſtens zu einer ganz anderen Klaſſe von Vorſtellungen gehört, nämlich anſchaulich iſt; ſo kann ſie zeitliche, räumliche und andre Beſtimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unweſentlichen verſchiedene Vorſtellungen durch denſelben Begriff gedacht, d. h. unter ihn ſubſumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen iſt keine weſentliche, ſondern nur accidentale Eigenſchaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abſtrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anſchauliche Vorſtellungen ſind: dergleichen iſt z. B. der Begriff, den Jemand von einer beſtimmten Stadt hat, die

---

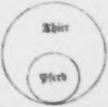
*) Hiezu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes.

er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur dieſe eine Stadt dadurch gedacht wird, ſo wären doch mehrere in einigen Stücken verſchiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht alſo weil ein Begriff von mehreren Objekten abſtrahirt iſt, hat er Allgemeinheit; ſondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbeſtimmung des Einzelnen ihm als abſtrakter Vorſtellung der Vernunft weſentlich iſt, können verſchiedene Dinge durch denſelben Begriff gedacht werden.

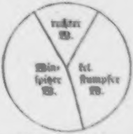
Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß jeder Begriff, eben weil er abſtrakte und nicht anſchauliche und eben daher nicht durchgängig beſtimmte Vorſtellung iſt, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch ſogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden iſt, das ihm entſpricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinſchaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil Daſſelbe gedacht wird, was in jenen andern, und in dieſen wieder zum Theil Daſſelbe, was in jenem erſtern; obgleich, wenn ſie wirklich verſchiedene Begriffe ſind, jeder, oder wenigſtens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in dieſem Verhältniß ſteht jedes Subjekt zu ſeinem Prädikat. Dieſes Verhältniß erkennen, heißt *urtheilen*. Die Darſtellung jener Sphären durch räumliche Figuren iſt ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerſt hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente ſich noch bloßer Linien, die er unter einander ſtellte: Euler führte es zuerſt mit Kreiſen vollſtändig aus. Worauf dieſe ſo genaue Analogie zwiſchen den Verhältniſſen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es iſt inzwiſchen für die Logik ein ſehr günſtiger Umſtand, daß alle Verhältniſſe der Begriffe ſich ſogar ihrer Möglichkeit nach; d. h. a priori, durch ſolche Figuren anſchaulich darſtellen laſſen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe ſind ſich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Thiere mit geſpaltenem Huf); auch von Wirbelthieren und Rothblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es ſind Wechſelbegriffe. Solche ſtellt dann ein einziger Kreis dar, der ſowohl den einen als den andern bedeutet.

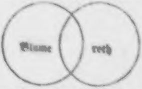
2) Die Sphäre eines Begriffs ſchließt die eines andern ganz ein:


Thier
Pferd

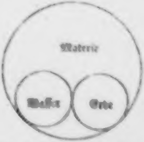
3) Eine Sphäre ſchließt zwei oder mehrere ein, die ſich ausſchließen und zugleich die Sphäre füllen:


rechter
W.
Win-
ſpitzer
W.
kel.
ſtumpfer
W.

4) Zwei Sphären ſchließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die ſie jedoch nicht füllen:


Materie
Waſſer
Erde

Dieſer letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinſchaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft ſehr weiter, beide einſchließen wird.

Auf dieſe Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſeyn, und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konverſion, Kontrapoſition, Reciprokation, Disjunktion (dieſe nach der dritten Figur) läßt ſich daraus ableiten: eben ſo auch die Eigenſchaften der Urtheile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verſtandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetiſchen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, ſondern von Urtheilen iſt; ſodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenſchaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt iſt, der Anhang ausführlich Rechenſchaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen iſt nur noch zu bemerken, daß ſie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andre ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz oder zum Theil eingeſchloſſen wird, ſtellen dieſe zuſammen den Schluß in der erſten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten iſt, es auch eben ſo in einem dritten iſt, der wieder dieſen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darſtellung natürlich nur darin beſtehn kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umſchließen ſich viele Sphären auf dieſe Weiſe; ſo entſtehn lange Ketten von Schlüſſen. — Dieſen Schematismus der Begriffe der ſchon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt iſt, kann man der Lehre von den Urtheilen, wie auch der ganzen Syllogiſtik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider ſehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derſelben laſſen ſich daraus ihrem Urſprung nach einſehn, ableiten und erklären. Dieſe aber dem Gedächtniß aufzuladen, iſt nicht nothwendig, da die Logik nie von praktiſchem Nutzen, ſondern nur von theoretiſchem Intereſſe für die Philoſophie ſeyn kann. Denn obwohl ſich ſagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken ſich verhält wie der Generalbaß zur Muſik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aeſthetik zur Kunſt; ſo iſt dagegen zu bedenken, daß noch kein Künſtler es durch Studium der Aeſthetik geworden iſt, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und ſchön komponirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: eben ſo wenig braucht man Logik zu wiſſen, um ſich durch Trugſchlüſſe nicht täuſchen zu laſſen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der muſikaliſchen Kompoſition der Generalbaß von großem Nutzen iſt: ſogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerem Grad, Aeſthetik und ſelbſt Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptſächlich negativen Nutzen haben, alſo auch ihnen nicht aller praktiſche Werth abzuſprechen ſeyn: aber von der Logik läßt ſich nicht einmal ſo viel rühmen. So wenig als man ſie braucht, einem falſchen Räſonnement nicht beizuſtimmen, ſo wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und ſelbſt der gelehrteſte Logiker ſetzt ſie bei ſeinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt ſich aus Folgendem. Jede Wiſſenſchaft beſteht aus einem Syſtem allgemeiner, folglich abſtrakter Wahrheiten, Geſetze und Regeln, in Bezug auf irgend eine Art von Gegenſtänden. Der unter dieſen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wiſſen, welches ein für alle Mal gilt, beſtimmt, weil ſolche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter iſt, als den vorkommenden einzelnen Fall für ſich von Vorne an zu unterſuchen, indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer, ſie in jedem beſonderen Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes, vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen andern Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur, zuwider liefe. Daher kömmt das Sonderbare, daß, wenn man in andern Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik, und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehn wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichts deſto weniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kenntniß der Organiſation und Aktion der Vernunft. Dieſerwegen aber auch ſollte ſie theils nicht mehr allein und als für ſich beſtehende Wiſſenſchaft gelehrt werden, weil ſie als ſolche zu gar nichts führt; ſondern ſie ſollte im Zuſammenhang der geſammten Philoſophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abſtrakten Erkennens, vorgetragen werden: theils ſollte ihr Vortrag die Form einer auf das Praktiſche gerichteten Wiſſenſchaft ablegen, nicht bloß nackt hingeſtellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. ſ. w. enthalten; ſondern das Weſen der Vernunft und des Begriffs muß erklärt werden, der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werden: denn eine bloße Paraphraſe deſſelben iſt die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, der den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empiriſch oder metaphyſiſch, ſondern logiſch oder metalogiſch iſt. Neben dem Satz vom Grund des Erkennens ſind daher die übrigen drei ihm ſo nah verwandten Grundgeſetze des Denkens, oder Urtheile von metalogiſcher Wahrheit, aufzuführen. Endlich wäre das Weſen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, aus der Verbindung der Begriffsſphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weiſe darzuſtellen und aus dieſem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konſtruktion abzuleiten. Dadurch daß die Logik nicht mehr als beſondere Wiſſenſchaft, ſondern nur im Zuſammenhang der geſammten Philoſophie, als ein Kapitel derſelben, vorgetragen würde, ſollte ihre Kenntniß dennoch nicht ſeltener werden, als ſie jetzt iſt: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptſache roh bleiben und der unwiſſenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, ſpekulative Philoſophie ſtudirt haben: und dies deswegen, weil dieſes neunzehnte Jahrhundert ein philoſophiſches iſt; womit nicht ſowohl geſagt ſeyn ſoll, daß es Philoſophie beſitze, oder Philoſophie in ihm herrſchend ſei, als vielmehr, daß es zur Philoſophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig iſt: es iſt dieſes ein Zeichen hoch getriebener Bildung, ſogar ein feſter Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten *).

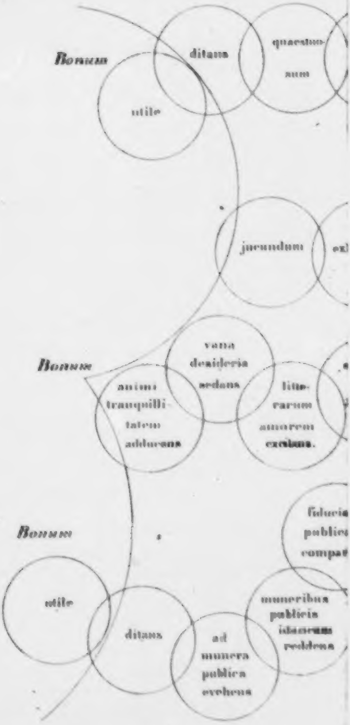
So wenig praktiſchen Nutzen die Logik haben kann; ſo iſt dennoch wohl nicht zu leugnen, daß ſie zum praktiſchen Behuf erfunden worden. Ihre Entſtehung erkläre ich mir auf folgende Weiſe. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophiſten die Luſt am Disputiren ſich immer mehr entwickelt hatte und allmälig faſt zur Sucht geſtiegen war, mußte die Verwirrung, in welche faſt jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodiſchen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung zu welchem eine wiſſenſchaftliche Dialektik zu ſuchen war. Das Erſte, was bemerkt werden mußte, war, daß beide ſtreitende Partheien allemal über irgend einen Satz einig ſeyn mußten, auf welchen die ſtrittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodiſchen Verfahrens beſtand darin, daß man dieſe gemeinſchaftlich anerkannten Sätze förmlich als ſolche ausſprach und an die Spitze der Unterſuchung ſtellte. Dieſe Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Unterſuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und

---

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

Weiſe, wie man auf die gemeinſchaftlich anerkannte Wahrheit zurückgieng und ſeine Behauptungen aus ihr abzuleiten ſuchte, gewiſſe Formen und Geſetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, ſich dennoch nie veruneinigte, woraus man ſah, daß ſie der eigenthümliche, in ihrem Weſen liegende Gang der Vernunft ſelbſt ſeyn mußten, das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun dieſes nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgeſetzt war, ſo gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie ſyſtematiſcher Kopf auf den Gedanken, daß es recht ſchön ausſehn und die Vollendung der methodiſchen Dialektik ſeyn würde, wenn auch dieſes Formelle alles Disputirens, dieſes immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft ſelbſt, ebenfalls in abſtrakten Sätzen ausgeſprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Unterſuchung betreffenden gemeinſchaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Unterſuchung ſtellte, als den feſten Kanon des Disputirens ſelbſt, auf welchen man ſtets zurückzuſehn und ſich darauf zu berufen hätte. Indem man auf dieſe Weiſe, das, was man bisher wie durch ſtillſchweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie inſtinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtſeyn als Geſetz anerkennen und förmlich ausſprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logiſche Grundſätze, wie den Satz vom Widerſpruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeſchloſſenen Dritten, das dictum de omni et nullo, ſodann die ſpecielleren Regeln der Syllogiſtik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. ſ. w. Daß man hiemit aber nur langſam und ſehr mühſam zu Stande kam und vor dem Ariſtoteles alles ſehr unvollkommen blieb, ſehn wir theils aus der unbeholfenen und weitſchweifigen Art, mit der in manchen Platoniſchen Geſprächen logiſche Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch beſſer aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichteſten und einfachſten logiſchen Geſetze und die mühſame Art, wie ſie ſolche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Ariſtoteles aber ſammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf dieſe Weiſe beachtet, wie der Gang der Griechiſchen Kultur die Arbeit des Ariſtoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt ſeyn, der Angabe der Braminen Glauben zu ſchenken, welche uns Jones, ſehr für dieſelbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kalliſthenes bei den Indiern eine fertige Logik vorgefunden und ſie ſeinem Oheim Ariſtoteles überſandt habe (Asiatic researches, Vol. 4. p. 164.). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirſüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß an Formeln und Worten allein zehrenden Geiſt der Scholaſtiker die Ariſtoteliſche Logik höchſt willkommen ſeyn mußte, ſelbſt in ihrer Arabiſchen Verſtümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wiſſens erhoben wurde, läßt ſich leicht begreifen. Von ihrem Anſehn zwar ſeitdem geſunken, hat ſie ſich dennoch bis auf unſere Zeit im Anſehn einer für ſich beſtehenden, praktiſchen und höchſt nöthigen Wiſſenſchaft erhalten: ſogar hat in unſern Tagen die Kantiſche Philoſophie, die ihren Grundſtein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Intereſſe für ſie rege gemacht, welches ſie in dieſer Hinſicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen ſtrengen Schlüſſe dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffsſphären genau betrachtet und nur wenn eine Sphäre ganz in einer andern und dieſe wieder ganz in einer dritten enthalten iſt, auch die erſte für in der dritten ganz enthalten anerkennt; ſo beruht hingegen die Ueberredungskunſt darauf, daß man die Verhältniſſe der Begriffsſphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und ſie dann ſeinen Abſichten gemäß einſeitig beſtimmt, hauptſächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verſchiedenen, man ſie als ganz in der erſten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Abſicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenſchaft geredet wird, kann man dieſe beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigſten Agens in der Welt ſubſumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und dieſen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Daſſelbe Verfahren kann man nun fortſetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Faſt immer theilen ſich in der Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des erſteren auf dem ihrigen enthält, ſelbſt aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von dieſen letzteren Begriffsſphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den erſten Begriff ſubſumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt oder verdeckt hält. Auf dieſem Kunſtgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünſte, alle feineren Sophiſmen: denn die logiſchen, wie der **mentiens**, **velatus**, **cornutus** u. ſ. w. ſind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt iſt, daß man bisher das Weſen aller Sophiſtikation und Ueberredung auf dieſen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denſelben in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Begriffe, oder in der Erkenntnißweiſe der Vernunft nachgewieſen hat; ſo will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, ſo leicht ſie auch einzuſehn iſt, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel erläutern, welches zeigen ſoll, wie die Begriffsſphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkühr Spielraum geben, von jedem Begriff auf dieſen oder jenen andern überzugehn. Nur wünſche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieſer kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als ſie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beiſpiel den Begriff des Reiſens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: dieſe greifen wieder in andre Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkühr ſeinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem ſeine Abſicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehn. Die Einkleidung einer ſolchen Sophiſtikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die ſtrenge Schlußform ſeyn, je nachdem die ſchwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde ſind die meiſten wiſſenſchaftlichen, beſonders philoſophiſchen Beweisführungen nicht viel anders beſchaffen: wie wäre es ſonſt auch möglich, daß ſo Vieles, zu verſchiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum ſelbſt hat einen andern Urſprung), ſondern demonſtrirt und bewieſen, den-


Bonum
utile
ditans
quaestuosum
jucundum
ex
Bonum
vana desideria sedans
animi tranquillitatem adducens
litterarum amorem excitans.
Bonum
fiducia publica compa
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens

noch aber ſpäter grundfalſch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, Ptolemäiſche Aſtronomie, Stahlſche Chemie, Newtoniſche Farbenlehre u. ſ. w. u. ſ. w.*).

§. 10.

Durch dieſes Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn *Gewißheit* zu erlangen, wie *Urtheile zu begründen* ſeien, worin das *Wiſſen* und die Wiſſenſchaft beſtehe, die wir, neben der Sprache und dem beſonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft iſt weiblicher Natur: ſie kann nur geben, nachdem ſie empfangen hat. Durch ſich ſelbſt allein hat ſie nichts, als die gehaltloſen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine Vernunfterkenntniß giebt es ſogar keine andre, als die vier Sätze, welchen ich metalogiſche Wahrheit beigelegt habe, alſo die Sätze von der Identität, vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn ſelbſt das Uebrige der Logik iſt ſchon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältniſſe und Kombinationen der Sphären der Begriffe vorausſetzt: aber Begriffe überhaupt ſind erſt da, nach vorhergegangenen anſchaulichen Vorſtellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Weſen ausmacht, die ſie folglich ſchon vorausſetzen. Da indeſſen dieſe Vorausſetzung ſich nicht auf den beſtimmten Gehalt der Begriffe, ſondern nur allgemein auf ein Daſeyn derſelben erſtreckt; ſo kann die Logik doch viel beſſer, als jede andre, für reine Vernunftwiſſenſchaft gelten. In allen übrigen Wiſſenſchaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anſchaulichen Vorſtellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anſchaulich bewußten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit: in der reinen Naturwiſſenſchaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wiſſen, geht der Gehalt der Wiſſenſchaft aus dem reinen Verſtande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Geſetzes der Kauſalität und deſſen Verbindung mit jenen reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit. In allen andern Wiſſenſchaften gehört alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt iſt, der Erfahrung an. *Wiſſen* überhaupt heißt: ſolche Urtheile in der Gewalt ſeines Geiſtes zu willkührlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. *wahr* ſind. Die abſtrakte Erkenntniß allein iſt alſo ein Wiſſen: dieſes iſt daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht ſagen, daß ſie irgend etwas *wiſſen*, wiewohl ſie die anſchauliche Erkenntniß, für dieſe auch Erinnerung und eben deshalb Phantaſie haben, welche überdies ihr Träumen beweiſt. Bewußtſeyn legen wir ihnen bei, deſſen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wiſſen genommen iſt, mit dem des Vorſtellens überhaupt, von welcher Art es auch ſei, zuſammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtſeyn bei. — *Wiſſen* alſo iſt das abſtrakte Bewußtſeyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weiſe überhaupt Erkannten.

---

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

§. 11.

In dieſer Hinſicht iſt nun der eigentliche Gegenſatz des *Wiſſens* das *Gefühl*, deſſen Erörterung wir deshalb hier einſchalten müſſen. Der Begriff, den das Wort *Gefühl* bezeichnet, hat durchaus nur einen *negativen* Inhalt, nämlich dieſen, daß etwas, das im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, *nicht Begriff, nicht abſtrakte Erkenntniß der Vernunft* ſei: übrigens mag es ſeyn, was es will, es gehört unter den Begriff *Gefühl*, deſſen unmäßig weite Sphäre daher die heterogenſten Dinge begreift, von denen man nimmer einſieht, wie ſie zuſammenkommen, ſo lange man nicht erkannt hat, daß ſie allein in dieſer negativen Rückſicht, *nicht abſtrakte Begriffe* zu ſeyn, übereinſtimmen. Denn die verſchiedenſten, ja feindlichſten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religioſes Gefühl, Gefühl der Wolluſt, moraliſches Gefühl, körperliches Gefühl als Getaſt, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Haſſes, Abſcheus, der Selbſtzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, äſthetiſches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Geſundheit, Freundſchaft, Liebe u. ſ. w. u. ſ. w. Durchaus keine Gemeinſchaft iſt zwiſchen ihnen, als die negative, daß ſie keine abſtrakte Vernunfterkenntniß ſind: aber dieſes wird am auffallendſten, wenn ſogar die anſchauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältniſſe, und vollends die des reinen Verſtandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man ſich nur erſt intuitiv bewußt iſt, ſie aber noch nicht in abſtrakte Begriffe abgeſetzt hat, geſagt wird, daß man ſie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beiſpiele aus neuern Büchern beibringen, weil ſie frappante Belege meiner Erklärung ſind. Ich erinnre mich, in der Einleitung einer Verdeutſchung des Eukleides geleſen zu haben, man ſolle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erſt alle zeichnen laſſen, ehe man zum Demonſtriren ſchreite, weil ſie alsdann die geometriſche Wahrheit ſchon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonſtration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Eben ſo wird in der „Kritik der Sittenlehre von F. Schleiermacher" geredet vom logiſchen und mathematiſchen Gefühl (p. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verſchiedenheit zweier Formeln (p. 342): ferner in Tennemanns Geſchichte der Philoſophie, Bd. I, p. 361, heißt es: „man fühlte, daß die Trugſchlüſſe nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — So lange man nun dieſen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Geſichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, das allein ihm weſentlich iſt, erkennt, muß derſelbe, wegen der übermäßigen Weite ſeiner Sphäre, und ſeines bloß negativen, ganz einſeitig beſtimmten und ſehr geringen Gehaltes, beſtändig Anlaß zu Misverſtändniſſen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutſchen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort Empfindung haben, ſo würde es dienlich ſeyn, dieſes für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beſchlag zu nehmen. Der Urſprung jenes gegen alle andern disproportionirten Begriffs Gefühl, iſt aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe ſind es welche Worte bezeichnen, ſind nur für die Vernunft da, gehn von ihr aus: man ſteht mit ihnen alſo ſchon auf einem einſeitigen Standpunkt. Aber von einem ſolchen aus erſcheint das Nähere deutlich und wird als poſitiv geſetzt; das Fernere fließt zuſammen und wird bald nur noch negativ berückſichtigt: ſo nennt jede Nation alle Andern Fremde, der Grieche alle Andern Barbaren, der Engländer Alles, was nicht England oder Engliſch iſt, continent und continental, der Gläubige alle Andern Ketzer oder Heiden, der Adel alle Andern roturiers, der Student alle Andern Philiſter u. dgl. m. Dieſelbe Einſeitigkeit, man kann ſagen dieſelbe rohe Unwiſſenheit aus Stolz, läßt ſich, ſo ſonderbar es auch klingt, die Vernunft ſelbſt zu Schulden kommen, indem ſie unter den *einen* Begriff *Gefühl* jede Modifikation des Bewußtſeyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu *ihrer* Vorſtellungsweiſe gehört, d. h. *nicht abſtrakter Begriff* iſt. Sie hat dieſes bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbſtkenntniß deutlich geworden war, büßen müſſen durch Misverſtändniſſe und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man ſogar ein beſonderes Gefühlvermögen aufgeſtellt hat und nun Theorien deſſelben konſtruirt.

§. 12.

Wiſſen, als deſſen kontradiktoriſches Gegentheil ich ſo eben den Begriff Gefühl erörtert habe, iſt, wie geſagt, jede abſtrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt; ſo erweitert ſie nicht eigentlich unſer Erkennen, ſondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt ſie abſtrakt und allgemein erkennen. Dies iſt aber ungleich wichtiger, als es, ſo ausgedrückt, dem erſten Blicke ſcheint. Denn alles ſichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle ſichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktiſche hängt davon ab, daß ſie ein Wiſſen, eine abſtrakte Erkenntniß geworden ſei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächſte und bleibt bei dieſem ſtehn, weil Sinnlichkeit und Verſtand eigentlich nur *ein* Objekt zur Zeit auffaſſen können. Jede anhaltende, zuſammengeſetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundſätzen, alſo von einem abſtrakten Wiſſen ausgehn und danach geleitet werden. So iſt z. B. die Erkenntniß, welche der Verſtand vom Verhältniß der Urſach und Wirkung hat, zwar an ſich viel vollkommner, tiefer und erſchöpfender, als was davon in abstracto ſich denken läßt: der Verſtand allein erkennt anſchaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in ſich ſelbſt u. ſ. w. Aber wegen der eben berührten Eigenſchaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehn, reicht der bloße Verſtand nicht hin zur Konſtruktion von Maſchinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, ſolche zur Richtſchnur des Wirkens nehmen, und waren ſie richtig, ſo wird der Erfolg eintreffen. Eben ſo erkennen wir in reiner Anſchauung vollkommen das Weſen und die Geſetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale: aber um von dieſer Erkenntniß ſichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte ſie zuvor zum abſtrakten Wiſſen geworden ſeyn, wobei ſie freilich die Anſchaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Beſtimmtheit des abſtrakten Wiſſens gewinnt. Alſo erweitert alle Fluxionsrechnung eigentlich gar nicht unſere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was ſchon die bloße reine Anſchauung derſelben: aber ſie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abſtrakte, welches für die Anwendung ſo höchſt folgenreich iſt. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, ſo lange der Unterſchied zwiſchen anſchaulicher und abſtrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es iſt dieſe, daß die Verhältniſſe des Raums nicht unmittelbar und als ſolche in die abſtrakte Erkenntniß übertragen werden können, ſondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet ſind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entſprechenden abſtrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tauſend iſt vom Begriff Zehn genau ſo verſchieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anſchauung ſind: wir denken bei Tauſend ein beſtimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anſchauung in der Zeit beliebig auflöſen können, d. h. es zählen können. Aber zwiſchen dem abſtrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anſchauliche Vorſtellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, iſt gar kein genauer und jenen Größen ſelbſt entſprechender Unterſchied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und ſollen beide hinlänglich unterſchieden werden, ſo muß durchaus entweder die räumliche Anſchauung zu Hülfe genommen, alſo ſchon das Gebiet der abſtrakten Erkenntniß verlaſſen werden, oder man muß den Unterſchied in Zahlen denken. Will man alſo von den räumlichen Verhältniſſen abſtrakte Erkenntniß haben; ſo müſſen ſie erſt in zeitliche Verhältniſſe, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen iſt nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik überſetzt werden, wenn ſie Mittheilbarkeit, genaue Beſtimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktiſche haben ſoll. Zwar läßt ſich ein räumliches Verhältniß als ſolches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächſt nach Maaßgabe des Winkels“: aber wenn die Größe dieſes Verhältniſſes angegeben werden ſoll, bedarf es der Zahl. Dieſe Nothwendigkeit, daß der Raum, mit ſeinen drei Dimenſionen, in die Zeit, welche nur eine Dimenſion hat, überſetzt werden muß, wenn man eine abſtrakte Erkenntniß (d. h. ein Wiſſen, kein bloßes Anſchauen) ſeiner Verhältniſſe haben will, dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche die Mathematik ſo ſchwierig macht. Dies wird ſehr deutlich, wenn wir die Anſchauung der Kurven vergleichen mit der analytiſchen Berechnung derſelben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometriſchen Funktionen mit der Anſchauung der wechſelnden Verhältniſſe der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anſchauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerſter Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Koſinus abnimmt, indem der Sinus wächſt, wie der Koſinus des einen Winkels der Sinus des andern iſt, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. ſ. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühſäligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieſes in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man ſagen, die Zeit mit ihrer einen Dimenſion ſich quälen, um die drei Dimenſionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältniſſe des Raumes in abſtrakten Begriffen niedergelegt beſitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in dieſe eingehn, ſondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, welche allein der abſtrakten Erkenntniß ſich unmittelbar anfügt. Noch iſt bemerkenswerth, daß, wie der Raum ſich ſo ſehr für die Anſchauung eignet und, mittelſt ſeiner drei Dimenſionen, ſelbſt komplicirte Verhältniſſe leicht überſehn läßt, dagegen der abſtrakten Erkenntniß ſich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abſtrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anſchauung ſehr wenig giebt: unſere Anſchauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raums, geht kaum bis Zehn: darüber hinaus haben wir nur noch abſtrakte Begriffe, nicht mehr anſchauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraiſchen Zeichen genau beſtimmte abſtrakte Begriffe.

Nebenbei iſt hier zu bemerken, daß manche Geiſter nur im anſchaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anſchaulich dargelegt, iſt es, was ſie ſuchen: ein Eukleidiſcher Beweis, oder eine arithmetiſche Auflöſung räumlicher Probleme, ſpricht ſie nicht an. Andere Geiſter hingegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abſtrakten Begriffe: ſie haben Geduld und Gedächtniß für abſtrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirteſten Abſtraktionen vertreten. Dieſe ſuchen Beſtimmtheit: jene Anſchaulichkeit. Der Unterſchied iſt charakteriſtiſch.

Wiſſen, abſtrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erſt hiedurch wird ſie für das Praktiſche ſo unſchätzbar wichtig. Es kann Jemand vom kauſalen Zuſammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß im bloßen Verſtande haben und in derſelben völlige Befriedigung finden: aber zur Mittheilung wird ſie erſt geſchickt, nachdem er ſie in Begriffen fixirt hat. Selbſt für das Praktiſche iſt eine Erkenntniß der erſtern Art hinreichend, ſobald er ganz allein auch die Ausführung übernimmt und zwar in einer, während noch die anſchauliche Erkenntniß lebendig iſt, ausführbaren Handlung, nicht aber wenn er fremder Hülfe oder auch nur eines zu verſchiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B ein geübter Billardſpieler eine vollſtändige Kenntniß der Geſetze des Stoßes elaſtiſcher Körper auf einander haben, bloß im Verſtande, bloß für die unmittelbare Anſchauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wiſſenſchaftliche Mechaniker ein eigentliches Wiſſen jener Geſetze, d. h. eine Erkenntniß *in abstracto* davon. Selbſt zur Konſtruktion von Maſchinen reicht jene bloß intuitive Verſtandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maſchine ſie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wiſſenſchaft ſieht: hingegen ſobald mehrere Menſchen und eine zuſammengeſetzte, zu verſchiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derſelben zur Ausführung einer mechaniſchen Operation, einer Maſchine, eines Baues nöthig ſind, muß der, welcher ſie leitet, den Plan *in abstracto* entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft iſt eine ſolche zuſammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig iſt es aber, daß bei jener erſtern Art von Thätigkeit, wo einer allein in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen ſoll, das Wiſſen, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion ihm ſogar oft hinderlich ſeyn kann, z. B. eben beim Billiardſpielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Inſtruments, beim Singen: hier muß die anſchauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehn durch die Reflexion macht ſie unſicher, indem es die Aufmerkſamkeit theilt und den Menſchen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menſchen, die ſehr wenig zu denken gewohnt ſind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geſchwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil ſeine Ueberlegung ihn ſchwanken und zaudern macht: denn er ſucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abſtand von beiden falſchen Extremen zu finden: der Naturmenſch trifft ſie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Eben ſo hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Raſiermeſſer anzuſetzen habe, nach Graden und Minuten *in abstracto* anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weiſe ſtörend iſt ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verſtändniß der Phyſiognomie: auch dieſes muß unmittelbar durch den Verſtand geſchehn: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt ſich nur fühlen, ſagt man, d. h. eben geht nicht in die abſtrakten Begriffe ein. Jeder Menſch hat ſeine unmittelbare intuitive Phyſiognomik und Pathognomik:

doch erkennt Einer deutlicher, als der Andere, jene signatura rerum. Aber eine Phyſiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen iſt nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier ſo fein ſind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abſtrakte Wiſſen ſich zu ihnen verhält, wie ein muſiviſches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, ſo fein auch die Muſaik iſt, die Gränzen der Steine doch ſtets bleiben und daher kein ſtetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich iſt; ſo ſind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und ſcharfen Begränzung, ſo fein man ſie auch durch nähere Beſtimmung ſpalten möchte, ſtets unfähig, die feinen Modifikationen des Anſchaulichen zu erreichen, auf welche es bei der hier zum Beiſpiel genommenen Phyſiognomik gerade ankommt*).

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger oder Virtuoſe ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten; ſo bleibt er todt. Daſſelbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unterſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt: aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

---

*) Ich bin dieſerwegen der Meinung, daß die Phyſiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehn kann, als zur Aufſtellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte, das Ethiſche, die Willensäußerungen, zu leſen; — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehn, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehn iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehn auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält, u. ſ. w. —

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt.“ —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion: aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, ſagt Seneka, de clementia: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, ſondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Dieſe Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieſer Schrift: nur ſoviel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethiſche ſich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen dieſelben ſeyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und ſo auch umgekehrt: das Handeln geſchieht, wie man ſpricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethiſchen Gehalte nach. Die Dogmen beſchäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen ſeinen Gang, meiſtens nicht nach abſtrakten, ſondern nach unausgeſprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Menſch ſelbſt iſt. Daher, wie verſchieden auch die religioſen Dogmen der Völker ſind; ſo iſt doch bei allen die gute That von unausſprechlicher Zufriedenheit, die böſe von unendlichem Grauſen begleitet: erſtere erſchüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Abſolution des Beichtvaters. Jedoch ſoll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig ſei: nur iſt ſie nicht die Quelle deſſelben; ſondern ihre Funktion iſt eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entſchlüſſe, das Vorhalten der Maximen zum Widerſtand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konſequenz des Handelns. Daſſelbe leiſtet ſie am Ende auch in der Kunſt, wo ſie doch eben ſo für die

Hauptſache nichts vermag, aber die Ausführung unterſtützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote ſteht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet ſeyn ſoll *).

§. 13.

Alle dieſe Betrachtungen ſowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, ſollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abſtrakte Wiſſen der Reflex der anſchaulichen Vorſtellung und auf dieſe gegründet iſt, es ihr doch keineswegs ſo kongruirt, daß es überall die Stelle derſelben vertreten könnte: vielmehr entſpricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir geſehn haben, zwar viele der menſchlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige beſſer ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß, vermöge welcher dieſe ſich immer jener nur ſo annähert, wie die Muſivarbeit der Malerei, iſt nun auch der Grund eines ſehr merkwürdigen Phänomens, das, eben wie die Vernunft, der menſchlichen Natur ausſchließlich eigen iſt, deſſen bisher immer von Neuem verſuchte Erklärungen aber alle ungenügend ſind: ich meine das Lachen. Wir können, dieſes ſeines Urſprunges wegen, uns einer Erörterung deſſelben an dieſer Stelle nicht entziehn, obwohl ſie unſern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entſteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn in irgend einer Beziehung gedacht worden waren, und es iſt ſelbſt eben nur der Ausdruck jener Inkongruenz. Dieſe tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und ſeine Identität auf ſie übertragen wird: eine gänzliche Verſchiedenheit derſelben im übrigen aber muß es auffallend machen, daß der Begriff nur in einer einſeitigen Rückſicht auf ſie paßte. Eben ſo oft jedoch iſt es ein einziges reales Objekt, deſſen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerſeits mit Recht ſubſumirt worden, plötzlich fühlbar

---

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

wird. Je richtiger nun einerſeits die Subſumtion ſolcher Wirklichkeiten unter den Begriff iſt, und je größer und greller andererſeits ihre Unangemeſſenheit zu ihm, deſto ſtärker iſt die aus dieſem Gegenſatz entſpringende Wirkung des Lächerlichen. — Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beiſpiele des Lächerlichen zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn dieſe iſt ſo einfach und faßlich, daß ſie deſſen nicht bedarf, und zum Beleg derſelben iſt jedes Lächerliche, deſſen ſich der Leſer erinnert, auf gleiche Weiſe tauglich. Wohl aber erhält unſere Erklärung Beſtätigung und Erläuterung zugleich durch die Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehn. Entweder nämlich ſind in der Erkenntniß zwei oder mehrere ſehr verſchiedene reale Objekte, anſchauliche Vorſtellungen, vorhergegangen, und man hat ſie willkührlich durch die Einheit eines beide faſſenden Begriffes identifizirt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff iſt in der Erkenntniß zuerſt da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieſelbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverſchieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht ſind, werden nun auf gleiche Weiſe angeſehn und behandelt, bis ihre übrige große Verſchiedenheit zur Ueberraſchung und zum Erſtaunen des Handelnden hervortritt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach iſt jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närriſche Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: erſteres immer willkührlich, letzteres immer unwillkührlich und von Außen aufgedrungen. Dieſen Ausgangspunkt nun aber ſcheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, iſt die Kunſt des Hofnarren und des Hanswurſt: ein ſolcher, der Diverſität der Objekte ſich wohl bewußt, vereinigt dieſelben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem ſodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diverſität der Objekte diejenige Ueberraſchung erhält, welche er ſelbſt ſich vorbereitet hatte. — Es ergiebt ſich aus dieſer kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letzteren Fall der Luſtigmacher bei Seite geſetzt, der Witz ſich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meiſtens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn ſie nämlich nur ihr Vorhaben ausſpricht, ſtatt es wirklich zu vollführen, oder auch ſich in bloßen Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei Sie entſteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu ſeinem eigenen Verſtande hat und daher ihm es nicht überlaſſen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundſchaft der Vernunft ſtellt und ſich dieſer überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehn und ſich genau an ſie halten will, im Leben, in der Kunſt, ja im ethiſchen Wohlverhalten. Daher das der Pedanterei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Weſens der Sache treten. Da zeigt ſich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt ſich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie ſeine Allgemeinheit und ſtarre Beſtimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit paſſen kann. Der Pedant kommt daher mit ſeinen allgemeinen Maximen im Leben faſt immer zu kurz, zeigt ſich unklug, abgeſchmackt, unbrauchbar: in der Kunſt, für die der Begriff unfruchtbar iſt, producirt er lebloſe, ſteife, manierirte Aftergeburten. Sogar in ethiſcher Hinſicht kann der Vorſatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abſtrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beſchaffenheit der Umſtände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abſtrakter Maximen theils, weil ſie nur halb paſſen, falſche Reſultate giebt, theils nicht durchzuführen iſt, indem ſie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd ſind und dieſer ſich nie ganz verläugnen läßt: daher dann Inkonſequenzen folgen. Wir können Kanten, ſofern er zur Bedingung des moraliſchen Werths einer Handlung macht, daß ſie aus rein vernünftigen abſtrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geſchehe, vom Vorwurf der Veranlaſſung moraliſcher Pedanterei nicht ganz frei ſprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerſchen Epigramms, „Gewiſſensſkrupel" überſchrieben, iſt.

Noch iſt, zur Vervollſtändigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortſpiel, Calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obſcöne (die Zote) iſt, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei ſehr verſchiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt das Wortſpiel zwei verſchiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: derſelbe Kontraſt entſteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall der Namengebung entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in der Wirklichkeit: beim Wortſpiel aber iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu geſuchtes Gleichniß, wenn man ſagte, das Wortſpiel verhalte ſich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverſtand des Worts aber, oder das quid pro quo, iſt der unwillkührliche Calembourg, und verhält ſich zu dieſem gerade ſo wie die Narrheit zum Witz: daher auch muß oft der Harthörige, ſo gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und ſchlechte Komödienſchreiber brauchen jenen ſtatt dieſen, um Lachen zu erregen *).

§. 14.

Von allen dieſen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen der Erkenntnißweiſe der Vernunft, dem Wiſſen, dem Begriff einerſeits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinſinnlichen, mathematiſchen Anſchauung und der Auffaſſung durch den Verſtand andererſeits, zu völliger Deutlichkeit gebracht iſt, ferner auch von den epiſodiſchen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältniſſes unſerer Erkenntnißweiſen faſt unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wiſſenſchaft, als des, neben Sprache und beſonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menſchen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wiſſenſchaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

---

*) Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes.

Wir haben geſehn, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern, anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andre Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles *Wiſſen*, d. h. zum Bewußtſeyn *in abstracto* erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen *Wiſſenſchaft*, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß *in abstracto* zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern: daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß *in abstracto* verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der ſucceſſiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmälig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen, und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären, genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und charakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffsſphären jeder Wiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß ihrer oberſten Sätze, iſt unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von dieſen auf die mehr beſonderer Sätze gehn will, iſt beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, ſondern den Umfang der Gelehrſamkeit. — Die Zahl der obern Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet ſind, iſt in den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſehr verſchieden, ſo daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination iſt; in welcher Hinſicht jene mehr die Urtheilskraft, dieſe das Gedächtniß in Anſpruch nehmen. Es war ſchon den Scholaſtikern bekannt,*). daß, weil der Schluß zwei Prämiſſen erfordert,. keine Wiſſenſchaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Oberſatz ausgehn kann; ſondern deren mehrere, wenigſtens zwei, haben muß. Die eigentlich klaſſifizirenden Wiſſenſchaften: Zoologie, Botanik, auch Phyſik und Chemie, ſofern dieſe letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganiſche Wirken zurückführen, haben die meiſte Subordination: hingegen hat Geſchichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Ueberſicht der Hauptperioden beſteht, aus denen aber die beſonderen Begebenheiten ſich nicht ableiten laſſen und ihnen nur der Zeit nach ſubordinirt, dem Begriff nach koordinirt ſind: daher Geſchichte, genau genommen, zwar ein Wiſſen, aber keine Wiſſenſchaft iſt. In der Mathematik ſind zwar, nach der Eukleidiſchen Behandlung, die Axiome die allein indemonſtrabeln Oberſätze und ihnen alle Demonſtrationen ſtufenweiſe ſtreng ſubordinirt: jedoch iſt dieſe Behandlung ihr nicht weſentlich, und in der That hebt jeder Lehrſatz doch wieder eine neue räumliche Konſtruktion an, die an ſich von den vorherigen unabhängig iſt und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus ſich ſelbſt, in der reinen Anſchauung des Raums, in welcher auch die verwikelteſte Konſtruktion eigentlich ſo unmittelbar evident iſt wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwiſchen bleibt immer jeder mathematiſche Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzähliche einzelne Fälle gilt, auch iſt ein ſtufenweiſer Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen ſind, ihr weſentlich: alſo iſt Mathematik in jeder Hinſicht Wiſſenſchaft. — Die Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft als ſolcher, d. h. der Form nach, beſteht darin, daß ſo viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze ſei. Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt demnach die Fähigkeit, die Begriffsſphären nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache; ſondern vom Allgemeinſten zum Beſonderen die Kenntniß allmälig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer nähern Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kant's Ausdrücken heißt dies, dem Geſetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leiſten. Eben daraus aber, daß dieſes die eigentliche wiſſenſchaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt ſich, daß der Zweck der Wiſſenſchaft nicht größere Gewißheit iſt: denn dieſe kann auch die abgeriſſenſte einzelne Erkenntniß eben ſo ſehr haben; ſondern Erleichterung des Wiſſens, durch die Form deſſelben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollſtändigkeit des Wiſſens. Es iſt deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wiſſenſchaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit beſtehe, und eben ſo falſch iſt die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumſtößliche Gewißheit der Erkenntniß iſt. Dieſer letztere Vorzug ſelbſt iſt ihnen nicht abzuſtreiten: nur giebt er ihnen keinen beſonderen Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, ſondern in der durch das ſtufenweiſe Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſonderen begründeten ſyſtematiſchen Form der Erkenntniß liegt. — Dieſer den Wiſſenſchaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Beſonderen, bringt es mit ſich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, alſo durch Beweiſe, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewieſene vollkommen wahr ſei und jede Wahrheit eines Beweiſes bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewieſenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn oder auch wieder ſeine Beweiſe ſtützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten ſo vorzuziehn iſt, wie Waſſer aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anſchauung, theils reine a priori, wie ſie die Mathematik, theils empiriſche a posteriori, wie ſie alle andern Wiſſenſchaften begründet, iſt die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wiſſenſchaft. (Auszunehmen iſt allein die auf nichtanſchauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Geſetzen gegründete Logik). Nicht die bewieſenen Urtheile, noch ihre Beweiſe; ſondern jene aus der Anſchauung unmittelbar geſchöpften und auf ſie, ſtatt alles Beweiſes, gegründeten Urtheile ſind in der Wiſſenſchaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet, die andern wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anſchauung die Wahrheit ſolcher erſten Urtheile zu begründen, ſolche Grundveſten der Wiſſenſchaft aus der unüberſehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das iſt das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anſchaulich Erkannte richtig und genau ins abſtrakte Bewußtſeyn zu übertragen, beſteht, und demnach die Vermittlerin zwiſchen Verſtand und Vernunft iſt. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überſchreitende Stärke derſelben in einem Individuo, kann die Wiſſenſchaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweiſen, zu ſchließen, vermag Jeder, der nur geſunde Vernunft hat. Hingegen das anſchaulich Erkannte in angemeſſene Begriffe für die Reflexion abſetzen und fixiren, ſo daß einerſeits das Gemeinſame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andrerſeits ihr Verſchiedenes durch eben ſo viele Begriffe gedacht wird, und alſo das Verſchiedene, trotz einer theilweiſen Uebereinſtimmung, doch als verſchieden, dann aber wieder das Idehtiſche, trotz einer theilweiſen Verſchiedenheit, doch als identiſch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rückſicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derſelben iſt Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweiſe oder relative Verſchiedenheit des in einer Rückſicht Identiſchen, bald die Identität des relativ oder theilweiſe Verſchiedenen. Uebrigens kann auch auf dieſe Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derſelben in reflektirende und ſubſumirende angewandt werden, je nachdem ſie nämlich von den anſchaulichen Objekten zum Begriff, oder von dieſem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwiſchen der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüſſe herauszubringen wäre; ſondern die Nothwendigkeit, ſie bloß durch Schlüſſe zu begründen, iſt immer nur relativ, ja ſubjektiv Da alle Beweiſe Schlüſſe ſind; ſo iſt für eine neue Wahrheit nicht zuerſt ein Beweis, ſondern unmittelbare Evidenz zu ſuchen, und nur ſo lange es an dieſer gebricht, der Beweis einſtweilen aufzuſtellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wiſſenſchaft ſeyn; ſo wenig als ein Gebäude in der Luft ſtehn kann: alle ihre Beweiſe müſſen auf ein Anſchauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anſchaulichen Welt. Alle letzte, d. h. urſprüngliche Evidenz, iſt eine anſchauliche: dies verräth ſchon das Wort. Demnach iſt ſie entweder eine empiriſche, oder aber auf die Anſchauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert ſie daher nur immanente, nicht tranſſcendente Erkenntniß. Jeder Begriff hat ſeinen Werth und ſein Daſeyn allein in der, wenn auch ſehr vermittelten Beziehung auf eine anſchauliche Vorſtellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zuſammengeſetzten Urtheilen, und von den ganzen Wiſſenſchaften. Daher muß es irgendwie möglich ſeyn, jede Wahrheit, die durch Schlüſſe gefunden und durch Beweiſe mitgetheilt wird, auch ohne Beweiſe und Schlüſſe unmittelbar zu erkennen. Am ſchwerſten iſt dies gewiß bei manchen komplicirten mathematiſchen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelſt Schlüſſen aus dem Pythagoriſchen Lehrſatze: allein auch eine ſolche Wahrheit kann nicht weſentlich und allein auf abſtrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältniſſe müſſen für die reine Anſchauung a priori ſo hervorgehoben werden können, daß ihre abſtrakte Ausſage unmittelbar begründet wird. Vom Beweiſen in der Mathematik wird aber ſogleich ausführlicher die Rede ſeyn. — Als allein durch Schlüſſe gefunden, ſieht man ferner auch viele phyſikaliſche, zumal aſtronomiſche Wahrheiten an: auch iſt die Ueberzeugung von ihnen allein durch Schlüſſe mittheilbar. Dennoch iſt ihr Urſprung eigentlich Induktion, d. h. Zuſammenfaſſung des in vielen Anſchauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus dieſem werden nachher Hypotheſen gebildet, deren Beſtätigung durch die Erfahrung, als der Vollſtändigkeit ſich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erſte Urtheil giebt. Z. B. die ſcheinbare Bewegung der Planeten iſt empiriſch erkannt: nach vielen falſchen Hypotheſen über den räumlichen Zuſammenhang dieſer Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, ſodann die Geſetze, welche ſie befolgt (die Kepleriſchen), zuletzt auch die Urſache derſelben (allgemeine Gravitation), und ſämmtlichen Hypotheſen gab die empiriſch erkannte Uebereinſtimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, alſo Induktion, vollkommene Gewißheit. Alſo dienten die Schlüſſe allein zur Auffindung der Hypotheſe: Induktion aber, d. h. vielfache Anſchauung, begründete die Wahrheit. Aber ſogar auch unmittelbar, durch eine einzige empiriſche Anſchauung, könnte dieſe begründet werden, ſobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten. Folglich ſind Schlüſſe auch hier nicht die weſentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, ſondern immer wirklich nur ein Nothbehelf. — Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beiſpiel aufzuſtellen, noch bemerken, daß auch die ſogenannten metaphyſiſchen Wahrheiten, d. h. ſolche, wie ſie Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufſtellt, nicht den Beweiſen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar: es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unſre reine Anſchauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verſtand giebt, im Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entſtehn oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden; was nicht ſeyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein andrer wäre, als ein ſo ſchwieriger auf Nadelſpitzen einherſchreitender Kantiſcher Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falſch befunden, und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, ſondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten iſt. Die eigentliche Begründung aller in dieſem Sinn metaphyſiſch genannter Wahrheiten, d. h. abſtrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abſtrakten Sätzen liegen; ſondern nur im unmittelbaren, ſich durch apodiktiſche und keine Widerlegung beſorgende Ausſagen a priori kund gebenden Bewußtſeyn der Formen des Vorſtellens. Will man dennoch einen Beweis derſelben geben, ſo kann dieſer nur darin beſtehn, daß man nachweiſt, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit ſei die zu beweiſende ſchon als Theil oder als Vorausſetzung enthalten: ſo habe ich z. B. gezeigt, wie alle empiriſche Anſchauung ſchon die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität enthält, deſſen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung iſt, und darum nicht erſt durch dieſe gegeben und bedingt ſeyn kann, wie Hume behauptete. — Beweiſe ſind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputiren wollen. Dieſe leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einſicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konſequent ſeyn: man muß daher jenen zeigen, daß ſie unter einer Geſtalt und mittelbar zugeben, was ſie unter einer andern Geſtalt und unmittelbar leugnen, alſo den logiſch nothwendigen Zuſammenhang, zwiſchen dem Geleugneten und dem Zugeſtandenen.

---

*) Suarez, disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Außerdem bringt aber auch die wiſſenſchaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Beſonderen unter ein Allgemeines und ſo immerfort aufwärts, es mit ſich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logiſch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, alſo durch Schlüſſe, die zugleich als Beweiſe auftreten. Man ſoll aber nie vergeſſen, daß dieſe ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß iſt, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es iſt leichter, die Beſchaffenheit eines Thieres aus der Gattung, zu der es gehört, und ſo aufwärts aus dem Geſchlecht, der Familie, der Ordnung zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für ſich zu unterſuchen: aber die Wahrheit aller durch Schlüſſe abgeleiteter Sätze iſt immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüſſen, ſondern auf Anſchauung beruht. Läge dieſe letztere uns immer ſo nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, ſo wäre ſie durchaus vorzuziehn. Denn alle Ableitung aus Begriffen iſt, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären, und der oft ſchwankenden Beſtimmung ihres Inhalts, vielen Täuſchungen ausgeſetzt, wovon ſo viele Beweiſe falſcher Lehren und Sophismen jeder Art Beiſpiele ſind. — Schlüſſe ſind zwar der Form nach völlig gewiß: allein ſie ſind ſehr unſicher durch ihre Materie, die Begriffe, weil theils die Sphären dieſer oft nicht ſcharf genug beſtimmt ſind, theils ſich ſo mannigfaltig durchſchneiden, daß eine Sphäre theilweiſe in vielen andern enthalten iſt, und man alſo willkührlich aus ihr in die eine oder die andre von dieſen übergehn kann und von da wieder weiter, wie bereits dargeſtellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verſchiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verſchieden ausfällt. — Ueberall folglich iſt unmittelbare Evidenz der bewieſenen Wahrheit weit vorzuziehn, und dieſe nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo ſie eben ſo nahe oder gar näher liegt, als dieſe. Daher ſahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wiſſenſchaftliche, wir unſer Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgeſetze leiten und die Logik unbenutzt laſſen *).

§. 15.

Wenn wir nun mit unſerer Ueberzeugung, daß die Anſchauung die erſte Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf ſie allein abſolute Wahrheit iſt, daß ferner der nächſte Weg zu dieſer ſtets der ſicherſte iſt, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuſchungen ausſetzt; — wenn wir, ſage ich, mit dieſer Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie ſie vom Eukleides als Wiſſenſchaft aufgeſtellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben iſt; ſo können wir nicht umhin, den Weg, den ſie geht, ſeltſam, ja

---

*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

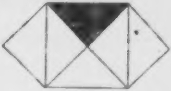
verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logiſchen Begründung auf eine anſchauliche: ſie hingegen iſt mit großer Mühe beſtrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, anſchauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logiſche zu ſubſtituiren. Wir müſſen finden, daß das nicht anders iſt, als wenn Jemand ſich die Beine abſchnitte, um mit Krücken zu gehn, oder als wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindſamkeit," aus der wirklichen ſchönen Natur flieht, um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im ſechſten Kapitel der einleitenden Abhandlung geſagt habe, und ſetze es als dem Leſer in friſchem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; ſo daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterſchied auseinanderzuſetzen zwiſchen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematiſchen Wahrheit, der logiſch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anſchaulich zu erkennende Zuſammenhang der Theile des Raums und der Zeit iſt, die Einſicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund ſtets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wiſſen, *daß* es ſo iſt, aber keines, *warum* es ſo iſt, geben kann. Eukleides gieng dieſen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wiſſenſchaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen ſollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen und Grund und Folge von einander ſind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines ſo iſt, wie es iſt, weil ein von ihm ganz verſchiedenes Anderes ſo iſt, wie es iſt: ſtatt ſo in das Weſen des Dreiecks eine gründliche Einſicht zu geben, ſtellt er einige abgeriſſene beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf, und giebt einen logiſchen Erkenntnißgrund derſelben, durch einen mühſäligen, logiſch, gemäß dem Satz des Widerſpruchs geführten Beweis. Statt einer erſchöpfenden Erkenntniß dieſer räumlichen Verhältniſſe, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Reſultate aus ihnen, und iſt in dem Fall, wie Jemand, dem die verſchiedenen Wirkungen einer künſtlichen Maſchine gezeigt, ihr innerer Zuſammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonſtirt, alles ſo ſei, muß man, durch den Satz vom Widerſpruch gezwungen, zugeben: *warum es* aber ſo iſt, erfährt man nicht. Man hat daher faſt die unbehagliche Empfindung, wie nach einem Taſchenſpielerſtreich, und in der That ſind einem ſolchen die meiſten Eukleidiſchen Beweiſe auffallend ähnlich. Faſt immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem ſie ſich per accidens aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt. Oft ſchließt ein apagogiſcher Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatz, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem innern Zuſammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudiren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit, und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. — Die Eleatiker zuerſt hatten den Unterſchied, ja öfteren Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον *), und hatten ihn zu ihren Philoſophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten ſpäter Megariker, Dialektiker, Sophiſten, Neu-Akademiker und Skeptiker: dieſe machten aufmerkſam auf den Schein, d. i. auf die Täuſchung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anſchauung umwandelnden Verſtandes, welche uns oft Dinge ſehn läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abſpricht, z. B. den gebrochenen Stab im Waſſer u. dgl. Man erkannte, daß der ſinnlichen Anſchauung nicht unbedingt zu trauen ſei, und ſchloß voreilig, daß allein das vernünftige logiſche Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beiſpiele (in der Art wie ſpäter Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andrerſeits Schlüſſe und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die unendlich leichter entſtehn und unendlich ſchwerer zu löſen ſind, als der Schein in der ſinnlichen Anſchauung. Inzwiſchen behielt jener alſo im Gegenſatz des Empirismus entſtandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, alſo auf die anſchauliche Evidenz (φαινομενον) bloß die Axiome nothgedrungen ſtützend, alles Uebrige aber auf Schlüſſe (νοουμενον). Seine Methode blieb herrſchend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, ſo lange nicht die reine Anſchauung a priori von der empiriſchen unterſchieden wurde. Zwar ſcheint ſchon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterſchied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in ſeinem Buche de harmonia mundi lateiniſch überſetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, ſtellte ſie zu iſolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erſt zwei tauſend Jahre ſpäter daher, wird die Lehre Kants, welche ſo große Veränderungen in allem Wiſſen, Denken und Treiben der Europäiſchen Völker hervorzubringen beſtimmt iſt, auch in der Mathematik eine ſolche veranlaſſen. Denn erſt nachdem wir von dieſem großen Geiſte gelernt haben, daß die Anſchauungen des Raumes und der Zeit von der empiriſchen gänzlich verſchie-

---

*) An Kants Mißbrauch dieſer Griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

den, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, dieſen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori ſind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen ſtehn, erſt jetzt können wir einſehn, daß des Eukleides logiſche Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorſicht, eine Krücke für geſunde Beine iſt, daß ſie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen feſten Weg für ein Waſſer haltend, ſich hütet ihn zu betreten, und ſtets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Waſſer zu ſtoßen. Erſt jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anſchauung einer Figur ſich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht ſehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abſtrakten Begriff, den wir dabei denken, ſondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: dieſe iſt überall der Satz vom Grunde: hier iſt ſie, als Form der Anſchauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: deſſen Evidenz und Gültigkeit aber iſt eben ſo groß und unmittelbar als die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logiſche Gewißheit. Wir brauchen und dürfen alſo nicht, um bloß der letzteren zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlaſſen, um ſie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden; ſo erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wiſſen, daß etwas ſo ſei, Eines iſt mit Dem, warum es ſo ſei, ſtatt daß die Eukleidiſche Methode beide gänzlich trennt und bloß das erſtere, nicht das letztere erkennen läßt. Ariſtoteles aber ſagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ἡτε του ὁτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὁτι, της του διοτι." — Sind wir doch in der Phyſik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas ſo ſei, vereint iſt mit der, warum es ſo iſt: daß das Queckſilber in der Torricellianiſchen Röhre 28 Zoll hoch ſteht, iſt ein ſchlechtes Wiſſen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es ſo vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik ſoll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abſchnitte jeder zwei in ihm ſich ſchneidender Sehnen ſtets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es ſo ſei, beweiſt freilich Eukleides im

35ſten Satz des dritten Buches: das Warum ſteht noch dahin. Eben ſo lehrt der Pythagoriſche Lehrſatz uns eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides ſtelzbeiniger, ja hinterliſtiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beiſtehende, ſchon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einſicht in die Sache und innere feſte Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenſchaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es ſich zu einer ſolchen anſchaulichen Ueberzeugung bringen laſſen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometriſchen Wahrheit, ſchon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer ſolchen angeſchauten Nothwendigkeit ausging und der Beweis erſt hinterher hinzu erſonnen ward: man bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Auffindung einer geometriſchen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anſchaulich zu erkennen. Es iſt überhaupt die analytiſche Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünſche, ſtatt der ſynthetiſchen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies bei komplicirten mathematiſchen Wahrheiten ſehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutſchland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr dieſen analytiſchen Weg zu gehn.

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende, vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört.

Das Gewiſſeſte und überall Unerklärbare iſt der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieſer, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe. Alle Erklärung iſt Zurückführung auf ihn, Nachweiſung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zuſammenhangs der Vorſtellungen. Er iſt ſonach das Princip aller Erklärung und daher nicht ſelbſt einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn ſchon vorausſetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine ſeiner Geſtalten einen Vorzug vor der andern: er iſt gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge iſt, in der einen wie in der andern ſeiner Geſtalten, ein nothwendiges, ja es iſt überhaupt der Urſprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andre Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben iſt, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge ſetzte. So ſicher alſo aus dem in den Prämiſſen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußſatze ausgeſprochene Folge fließt, ſo ſicher bedingt der Seynsgrund im Raum ſeine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieſer beiden anſchaulich erkannt; ſo iſt dieſe Gewißheit eben ſo groß, als irgend eine logiſche. Ausdruck eines ſolchen Verhältniſſes iſt aber jeder geometriſche Lehrſatz, eben ſo gut, wie eines der zwölf Axiome: er iſt eine metaphyſiſche Wahrheit und als ſolche eben ſo unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerſpruch ſelbſt, der eine metalogiſche Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logiſchen Beweisführung iſt. Wer die anſchaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrſatze ausgeſprochenen räumlichen Verhältniſſe leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen, ja den Satz vom Widerſpruch ſelbſt: denn alles Dieſes ſind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältniſſe. Wenn man daher die anſchaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältniſſe erſt durch eine logiſche Beweisführung aus dem Satz vom Widerſpruch ableiten will; ſo iſt es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer daſſelbe erſt zu Lehn ertheilen wollte. Dies aber iſt es, was Eukleides gethan hat. Bloß ſeine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometriſchen Wahrheiten werden logiſch bewieſen, nämlich, unter Vorausſetzung jener Axiome, aus der Uebereinſtimmung mit den im Lehrſatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrſatz, oder auch aus dem Widerſpruch des Gegentheils des Lehrſatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den frühern Lehrſätzen, oder gar ſich ſelbſt. Aber die Axiome ſelbſt haben nicht mehr unmittelbare Evidenz als jeder andere geometriſche Lehrſatz, ſondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, ſo nimmt man ſeine Ausſagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinſtimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies iſt aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder ſeiner Ausſagen für ſich erforſchen kann: zumal da er von Anfang an konſequent lügen konnte. Jene erſte Methode iſt es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforſchte Zwar ging er dabei von der richtigen Vorausſetzung aus, daß die Natur überall, alſo auch in ihrer Grundform, dem Raum, konſequent ſeyn muß und daher, weil die Theile des Raums im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehn, keine einzige räumliche Beſtimmung anders ſeyn kann, als ſie iſt, ohne mit allen andern im Widerſpruch zu ſtehn. Aber dies iſt ein ſehr beſchwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der eben ſo gewiſſen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, *daß* etwas iſt, von der, *warum* es iſt, zum großen Nachtheil der Wiſſenſchaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einſicht in die Geſetze des Raums gänzlich vorenthält, ja ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforſchen des Grundes und des innern Zuſammenhanges der Dinge, ihn ſtatt deſſen anleitend, ſich an einem hiſtoriſchen Wiſſen, *daß* es ſo ſei, genügen zu laſſen. Die dieſer Methode ſo unabläſſig nachgerühmte Uebung des Scharfſinns beſteht aber bloß darin, daß ſich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerſpruch, übt, beſonders aber ſein Gedächtniß anſtrengt, um alle jene Data, deren Uebereinſtimmung zu vergleichen iſt, zu behalten.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß dieſe Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieſer die Wahrheit wirklich allein durch Anſchauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen beſteht. Da die Anſchauung der Zahlen in der Zeit allein iſt und daher durch kein ſinnliches Schema, wie die geometriſche Figur, repräſentirt werden kann; ſo fiel hier der Verdacht weg, daß die Anſchauung nur empiriſch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logiſche Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen iſt, weil die Zeit nur eine Dimenſion hat, die einzige arithmetiſche Operation, auf die alle andern zurückzuführen ſind: und dies Zählen iſt doch nichts Anderes als Anſchauung a priori, auf welche ſich zu berufen man hier keinen Anſtand nimmt, und durch welche allein alles Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweiſt z. B. nicht, daß $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$; ſondern man beruft ſich auf die reine Anſchauung in der Zeit, das Zählen, macht alſo jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweiſe, welche die Geometrie füllen, iſt daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unſre unmittelbare Anſchauung der Zahlen in der Zeit, reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwan bis Zehn: darüber hinaus muß ſchon ein abſtrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anſchauung vertreten, die daher nicht mehr wirklich vollzogen, ſondern nur ganz beſtimmt bezeichnet wird. Jedoch iſt ſelbſt ſo, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieſelben kleinen repräſentiren läßt, eine anſchauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, ſogar da, wo man die Abſtraktion ſo ſehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, ſondern unbeſtimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieſer Hinſicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r^{-b}}$, ſo daß man ſie nicht mehr vollzieht, ſondern nur andeutet.

Mit demſelben Recht und derſelben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anſchauung a priori begründet ſeyn laſſen. In der That iſt es auch immer dieſe gemäß dem Satz vom Grunde des Seyns anſchaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtſeyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs iſt es der auf Stelzen einherſchreitende logiſche Beweis, welcher, der

Sache immer fremd, meiſtens bald vergeſſen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da ſie ganz unabhängig von ihm iſt und er immer nur Das beweiſt, wovon man ſchon vorher, durch eine andre Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: inſofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erſchlagenen Feinde noch eine Wunde verſetzt, und ſich dann rühmt, ihn erlegt zu haben.*)

Dieſem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Muſterbild und Symbol aller Evidenz geworden iſt, ihrem Weſen nach nicht auf Beweiſen, ſondern auf unmittelbarer Anſchauung beruht, welche alſo hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit iſt. Jedoch hat die Anſchauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, alſo vor der empiriſchen. Nämlich, da ſie a priori iſt, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweiſe und ſucceſſiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe und man kann beliebig vom Grunde oder von der Folge ausgehn. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empiriſche Anſchauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar iſt, da Nothwendigkeit allein der

---

*) Spinoza, der ſich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er ſelbſt wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anſchaulichen Auffaſſung des Weſens der Welt, gewiß und ausgemacht war, ſucht er unabhängig von jener Erkenntniß logiſch zu demonſtriren. Das beabſichtigte und bei ihm vorher gewiſſe Reſultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkührlich ſelbſtgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. ſ. w.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweiſen alle jene Willkührlichkeiten ſich erlaubt, zu denen das Weſen der weiten Begriffsſphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre iſt daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweiſen, eben wie in der Geometrie.

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

Folge zukommt, ſofern der Grund gegeben iſt, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieſelbe Folge aus verſchiedenen Gründen entſpringen kann. Dieſe letztere Art der Erkenntniß iſt immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen: da die Fälle aber nie vollſtändig beiſammen ſeyn können; ſo iſt die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Dieſe Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch ſinnliche Anſchauung und die allermeiſte Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verſtandesſchluß von der Wirkung auf die Urſache; weil aber vom Begründeten auf den Grund kein ſicherer Schluß iſt, iſt der falſche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erſt wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, die auf dieſelbe Urſache deuten, iſt die Möglichkeit des Scheines äußerſt klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewiſſen Fällen, z. B. bei falſcher Münze, täuſcht man die geſammte Sinnlichkeit. Im ſelben Fall iſt alle empiriſche Erkenntniß, folglich die ganze Naturwiſſenſchaft, ihren reinen (nach Kant metaphyſiſchen) Theil bei Seite geſetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Urſachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypotheſen, die oft falſch ſind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den abſichtlich angeſtellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Urſach auf die Wirkung, alſo den ſichern Weg: aber ſie ſelbſt werden erſt in Folge von Hypotheſen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwiſſenſchaft, z. B. Phyſik, oder Aſtronomie, oder Phyſiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; ſondern es bedurfte und bedarf der geſammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erſt vielfache empiriſche Beſtätigung bringt die Induktion, auf der die Hypotheſe beruht, der Vollſtändigkeit ſo nahe, daß ſie zur Gewißheit wird. Alsdann aber iſt dieſer Gewißheit ihr Urſprung aus Induktion ſo wenig nachtheilig, als der Anwendung der Geometrie die Inkommenſurabilität gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt; ſo wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematiſchen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, unendlich nahe gebracht und die Möglichkeit der Täuſchung ſchwindet zu einer unendlich kleinen Größe. — Sinnliche Anſchauung und Erfahrungswiſſenſchaft haben alſo dieſelbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwiſſenſchaft und Logik als Erkenntniſſe a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntniſſe, auf welches alle Apriorität ſich gründet, ganz und zugleich gegeben iſt und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meiſtens nur von der Folge auf den Grund. An ſich iſt übrigens das Geſetz der Kauſalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empiriſche Erkenntniß leitet, eben ſo ſicher, als jene andern Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wiſſenſchaften a priori folgen. — Logiſche Beweiſe aus Begriffen, oder Schlüſſe, haben eben ſo wohl, als die Erkenntniß durch Anſchauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehn, wodurch ſie an ſich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar ſind. Dies hat viel beigetragen, die Beweiſe überhaupt in ſo großes Anſehn zu bringen. Allein dieſe Unfehlbarkeit derſelben iſt eine relative: ſie ſubſumiren bloß unter die obern Sätze der Wiſſenſchaft: dieſe aber ſind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wiſſenſchaft enthalten, und ſie dürfen nicht wieder bloß bewieſen ſeyn, ſondern müſſen ſich auf Anſchauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wiſſenſchaften a priori eine reine, ſonſt aber immer empiriſch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhoben iſt. Wenn alſo auch bei Erfahrungswiſſenſchaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewieſen wird; ſo hat doch wieder das Allgemeine ſeine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, iſt nur ein Speicher geſammelter Vorräthe, kein ſelbſterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Urſprung und die Möglichkeit des Irrthums ſind ſeit Platons bildlichen Auflöſungen darüber, vom Taubenſchlage, wo man die unrechte Taube greift u. ſ. w. (Theaetet. p. 167 u. ff.), viele Erklärungen verſucht worden. Kants vage, unbeſtimmte Erklärung vom Urſprung des Irrthums, mittelſt des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern. S. 294 der erſten u. S. 350 der 5ten Ausg. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf ſeinen Erkenntnißgrund iſt; ſo iſt es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen ſolchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich iſt. Ich finde dieſe Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verſtandes, die oben erklärt wurde. Meine Meinung nämlich iſt (und das giebt dieſer Erklärung gerade hier ihre Stelle), *daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund iſt*, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende ſetzt entweder der Folge einen Grund, den ſie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verſtand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwiſchen Urſach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall iſt, er beſtimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, ſetzt jedoch zum Oberſatz ſeines Schluſſes von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die beſagte Folge *allemal* nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entſtehe, wozu ihn nur eine vollſtändige Induktion berechtigen könnte, die er aber vorausſetzt, ohne ſie gemacht zu haben: jenes *allemal* iſt alſo ein zu weiter Begriff, ſtatt deſſen nur ſtehn dürfte *bisweilen* oder *meiſtens*, wodurch der Schlußſatz problematiſch ausfiele und als ſolcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weiſe verfährt, iſt entweder Uebereilung, oder zu beſchränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum iſt alſo dem Schein ganz analog. Beide ſind Schlüſſe von der Folge auf den Grund: der Schein ſtets nach dem Geſetze der Kauſalität und vom bloßen Verſtande, alſo unmittelbar in der Anſchauung ſelbſt, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, alſo im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigſten jedoch ebenfalls nach dem Geſetze der Kauſalität, wie folgende drei Beiſpiele belegen, die man als Typen oder Repräſentanten dreier Arten von Irrthümern anſehn mag. 1) Der Sinnenſchein (Trug des Verſtandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft): z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief anſieht und wirklich dafür hält: es geſchieht durch einen Schluß aus folgendem Oberſatz: „wenn Dunkelgrau ſtellenweiſe durch alle Nüancen in Weiß übergeht; ſo iſt *allemal* die Urſache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —.“ 2) „Wenn Geld in meiner Kaſſe fehlt; ſo iſt die Urſache *allemal*, daß mein Bedienter einen Nachſchlüſſel hat: ergo —.“ 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, ſtatt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erſcheint; ſo iſt die Urſache einmal und allemal, daß im Licht verſchieden-gefärbte und zugleich verſchieden-brechbare homogene Lichtſtralen geſteckt haben, die, durch ihre verſchiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verſchiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!“ — Auf einen ſolchen Schluß aus einem, oft nur fälſchlich generaliſirten, hypothetiſchen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entſprungenen Oberſatz muß jeder Irrthum zurückzuführen ſeyn; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer ſind, ſondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, iſt nicht in der reinen Anſchauung, dem Zählen, vollzogen worden; ſondern eine andre ſtatt ihrer.

Was den *Inhalt* der Wiſſenſchaften überhaupt betrifft; ſo iſt dieſer eigentlich immer das Verhältniß der Erſcheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweiſung jenes Verhältniſſes heißt *Erklärung*. Dieſe kann alſo nie weiter gehn, als daß ſie zwei Vorſtellungen zu einander in dem Verhältniſſe der in der Klaſſe, zu der ſie gehören, herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Iſt ſie dahin gelangt; ſo kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewieſene Verhältniß iſt dasjenige, welches ſchlechterdings nicht anders vorgeſtellt werden kann, d. h. es iſt die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum $2+2=4$ iſt; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten beſtimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Urſache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämiſſen, die der Konkluſion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein ſolches Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta ſtehn: dieſer Art iſt aber auch jede urſprüngliche

Naturkraft. Bei einer ſolchen muß jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung zuletzt ſtehn bleiben, alſo bei etwas völlig Dunkelm: ſie muß daher das innere Weſen eines Steines eben ſo unerklärt laſſen, wie das eines Menſchen; kann ſo wenig von der Schwere, Kohäſion, chemiſchen Eigenſchaften u. ſ. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieſes Rechenſchaft geben. So z. B. iſt die Schwere eine qualitas occulta: denn ſie läßt ſich wegdenken, geht alſo nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor: dies hingegen iſt der Fall mit dem Geſetz der Trägheit, als welches aus dem der Kauſalität folgt; daher eine Zurückführung auf daſſelbe eine vollkommen genügende Erklärung iſt. Zwei Dinge nämlich ſind ſchlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausſpricht, zurückzuführen: erſtlich, der Satz vom Grunde ſelbſt, in allen ſeinen vier Geſtalten, weil er das Princip aller Erklärung iſt, dasjenige, in Beziehung worauf ſie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Urſprüngliche in allen Erſcheinungen hervorgeht: es iſt das Ding an ſich, deſſen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene iſt. Dieſes Letztere muß hier nun ganz unverſtanden ſtehn bleiben, da es erſt durch das folgende Buch, in welchem wir auch dieſe Betrachtung der möglichen Leiſtungen der Wiſſenſchaften wieder aufnehmen werden, verſtändlich werden kann. Aber da, wo die Naturwiſſenſchaft, ja jede Wiſſenſchaft, die Dinge ſtehn läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derſelben, ſondern ſogar das Princip dieſer Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über dieſen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philoſophie die Dinge wieder auf und betrachtet ſie nach ihrer, von jener ganz verſchiedenen Weiſe. — In der einleitenden Abhandlung, §. 57, habe ich gezeigt, wie, in den verſchiedenen Wiſſenſchaften, die eine oder die andere Geſtaltung jenes Satzes Hauptleitfaden iſt: in der That möchte hienach ſich vielleicht die treffendeſte Eintheilung der Wiſſenſchaften machen laſſen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung iſt aber, wie geſagt, immer nur relativ: ſie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches ſie eben ſchon vorausſetzt: Dieſes iſt z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Phyſik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die urſprünglichen Kräfte, die Naturgeſetze; in der Botanik und Zoologie die Verſchiedenheit der Species und das Leben ſelbſt; in der Geſchichte das Menſchengeſchlecht, mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in ſeiner jedesmal anzuwendenden Geſtaltung. — Die Philoſophie hat das Eigene, daß ſie gar nichts als bekannt vorausſetzt, ſondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem iſt, nicht nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen, ſondern auch dieſe ſelbſt, ja der Satz vom Grunde ſelbſt, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wiſſenſchaften zufrieden ſind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr ſo fremd iſt, wie das andere, ferner auch jene Art des Zuſammenhangs ſelbſt ihr eben ſo gut ein Problem iſt, als das durch ihn Verknüpfte, und dieſes wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, ſo gut als vor derſelben. Denn, wie geſagt, eben Jenes, was die Wiſſenſchaften vorausſetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze ſetzen, iſt gerade das eigentliche Problem der Philoſophie, die folglich inſofern da anfängt, wo die Wiſſenſchaften aufhören. Beweiſe können nicht ihr Fundament ſeyn: denn dieſe leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr iſt Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge deſſen allererſt die Welt mit allen ihren Erſcheinungen da wäre: daher läßt ſich nicht eine Philoſophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern noch allgemeineren ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehn, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die Welt daſei; ſondern bloß, was die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne;

da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre das inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach, in wenige abſtrakte Begriffe zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn: daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worin Plato ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszuſchließen: alſo Alles was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn *eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen*, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in *einen* Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient. L. 2, c. 13.) Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der

Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbild der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu vorerſt daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr, als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt, als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen, und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden *).

§. 16.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der Vernunft zu reden, ſofern ſie die Handlungen der Menſchen leitet, alſo in dieſer Rückſicht praktiſch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils ſeine Stelle an einem andern Ort gefunden, nämlich im Anhang zu dieſer Schrift, wo das Daſeyn der von Kant ſo genannten praktiſchen Vernunft zu beſtreiten war, welche er (freilich ſehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines abſoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darſtellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieſes Kantiſchen Princips der Moral habe ich ſpäter geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik." — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinn dieſes Worts, auf das Handeln zu ſagen. Schon am Eingang unſerer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie ſehr das Thun

---

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

und der Wandel des Menſchen von dem des Thieres ſich unterſcheidet, und wie dieſer Unterſchied doch allein als Folge der Anweſenheit abſtrakter Begriffe im Bewußtſeyn anzuſehen iſt. Der Einfluß dieſer auf unſer ganzes Daſeyn iſt ſo durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewiſſermaaßen in das Verhältniß ſetzt, welches die ſehenden Thiere zu den augenloſen (gewiſſe Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getaſt allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, ſie Berührende: die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Eben ſo nun beſchränkt die Abweſenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, durch die Erkenntniß in abstracto, umfaſſen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebſt dem weiten Reich der Möglichkeit: wir überſehn das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was alſo im Raum und für die ſinnliche Erkenntniß das Auge iſt, das iſt gewiſſermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenſtände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß ſie die Fühlbarkeit derſelben verkündet; ſo liegt der ganze Werth der abſtrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anſchauliche. Daher auch legt der natürliche Menſch immer viel mehr Werth auf das unmittelbar und anſchaulich Erkannte, als auf die abſtrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empiriſche Erkenntniß der logiſchen vor. Umgekehrt aber ſind diejenigen geſinnt, welche mehr in Worten als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt geſehn haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchſtabenmenſchen werden. Daraus allein iſt es begreiflich, wie Leibnitz nebſt Wolf und allen ihren Nachfolgern, ſo weit ſich verirren konnten, die anſchauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte zu erklären! Zur Ehre Spinoza's muß ich erwähnen, daß ſein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entſtanden aus der Verwirrung des anſchaulich Erkannten erklärte. (Eth. II. prop. 40. Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Geſinnung iſt es auch entſprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logiſche gelten zu laſſen; daß man überhaupt jede nicht abſtrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering ſchätzte; daß endlich die Kantiſche Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umſtände anſprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienſtlos erklärte, und nur dem aus abſtrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moraliſchen Werth zuerkennen wollte.

Die allſeitige Ueberſicht des Lebens im Ganzen, welche der Menſch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, iſt auch zu vergleichen mit einem geometriſchen, farbloſen, abſtrakten, verkleinerten Grundriß ſeines Lebensweges. Er verhält ſich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelſt Seekarte, Kompaß und Quadrant ſeine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel ſieht. Daher iſt es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Menſch neben ſeinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im erſten iſt er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß ſtreben, leiden, ſterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor ſeinem vernünftigen Beſinnen ſteht, iſt die ſtille Abſpiegelung des erſten und der Welt worin er lebt, iſt jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt: hier iſt er bloßer Zuſchauer und Beobachter. In dieſem Zurückziehn in die Reflexion gleicht er einem Schauſpieler, der ſeine Scene geſpielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuſchauern ſeinen Platz nimmt, von wo aus er, was auch vorgeht, und wäre es die Vorbereitung zu ſeinem Tode (im Stück), gelaſſen anſieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig über ſich ergehn läßt, oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaß die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird und ruft dem Starken zu: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ! (Il. 21, 230.) Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch: alſo überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abſtrakte Begriffe ſind, wo nicht anſchauliche, einzelne Vorſtellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, der das Thier leitet, das Beſtimmende iſt, da zeigt ſich praktiſche Vernunft. Daß aber dieſes gänzlich verſchieden und unabhängig iſt vom ethiſchen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verſchiedene Dinge ſind, daß Vernunft ſich eben ſowohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erſt große Wirkſamkeit verleiht, daß ſie zur methodiſchen, konſequenten Ausführung des edeln, wie des ſchlechten Vorſatzes, der klugen wie der unverſtändigen Maxime, gleich bereit und dienſtbar iſt, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht ſelbſt erzeugende Natur ſo mit ſich bringt, — dieſes Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert. Das dort Geſagte ſtände hier an ſeinem eigentlichen Platz, hat indeſſen, wegen der Polemik gegen Kants vorgebliche praktiſche Vernunft, dorthin verlegt werden müſſen, wohin ich deshalb von hier wieder verweiſe.

Die vollkommenſte Entwickelung der praktiſchen Vernunft, im wahren und ächten Sinn des Worts, der höchſte Gipfel, zu dem der Menſch durch den bloßen Gebrauch ſeiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem ſein Unterſchied vom Thiere ſich am deutlichſten zeigt, iſt als Ideal dargeſtellt im Stoiſchen Weiſen. Denn die Stoiſche Ethik iſt urſprünglich und weſentlich gar nicht Tugendlehre; ſondern bloß Anweiſung zum vernünftigen Leben, deſſen Ziel und Zweck Glück durch Geiſtesruhe iſt. Der tugendhafte Wandel findet ſich dabei gleichſam nur *per accidens*, als Mittel nicht als Zweck ein. Daher iſt die Stoiſche Ethik, ihrem ganzen Weſen und Geſichtspunkt nach, grundverſchieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethiſchen Syſtemen, als da ſind die Lehren der Veda's, des Platon, des Chriſtenthums und Kants. Der Zweck der Stoiſchen Ethik iſt Glück: ſie zeigt aber, daß dieſes im innern Frieden und in der

Ruhe des Geiſtes (αταραξια) allein ſicher zu finden ſei, und dieſe wieder allein durch Tugend: eben dieſes nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchſtes Gut ſei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergeſſen wird, und die Tugend auf eine Weiſe empfohlen wird, die ein ganz anderes Intereſſe, als das des eigenen Glückes verräth, indem es dieſem zu deutlich widerſpricht; ſo iſt dies eine von den Inkonſequenzen, durch welche in jedem Syſtem die unmittelbar erkannte, oder wie man ſagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüſſen Gewalt anthuend: wie man es z. B. deutlich ſieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoiſtiſchen suum utile quaerere durch handgreifliche Sophismen reine Tugendlehre ableitet. Nach dem, wie ich den Geiſt der Stoiſchen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Urſprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus dieſem hervorgeht, ſo ſehr das Leben und deſſen Laſten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche ſein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemeſſen, daß das mit ihr begabte Weſen, welches durch dieſelbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden umfaßt und überſieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines ſo kurzen, flüchtigen, ungewiſſen Lebens enthalten können, ſo heftigen Schmerzen, ſo großer Angſt und Leiden, die aus dem ungeſtümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehn, Preis gegeben ſeyn ſollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menſchen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher ſagte Antiſthenes: *Δει κτασθαι νουν η βροχον*. (Plut. de stoic. repugn.) d. h. das Leben iſt ſo voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelſt berichtigter Gedanken, ſich darüber hinausſetzen, oder es verlaſſen muß. Man ſah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nicht-haben; ſondern erſt aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß alſo dieſes Haben-wollen die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt.

Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anſpruch es iſt, der den Wunſch gebiert und nährt, daher uns weder die vielen Allen gemeinſamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; ſondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menſchen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja daß nicht nur das abſolut, ſondern auch ſchon das relativ Unerreichbare oder Unvermeidliche uns ganz ruhig läßt, daher die Uebel, welche unſerer Individualität einmal beigegeben ſind, oder die Güter, welche ihr nothwendig verſagt bleiben müſſen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunſch bald erſtirbt, und alſo keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus dieſem allen ergab ſich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſeren Anſprüchen und dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieſes Verhältniſſes ſind, iſt einerlei, und das Verhältniß kann ſowohl durch Verkleinerung der erſten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergeſtellt werden: und eben ſo, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß deſſen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt, *) und durch beſſere Einſicht völlig gehoben werden könnte. Denn ſo oft ein Menſch irgendwie aus der Faſſung kommt, durch ein Unglück zu Boden geſchlagen wird, oder ſich erzürnt, oder verzagt; ſo zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er ſie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die lebloſe Natur, durch entgegengeſetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritt durchkreuzt: er hat alſo entweder ſeine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wiſſen dieſer Beſchaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im

---

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione

Cic. Tusc. 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. Epictet. c. V.

Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überraſcht und aus der Faſſung gebracht wird. So auch iſt jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunſch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Beſitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbeſtimmte Zeit geliehen iſt, und daher in der nächſten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verſchwinden eines ſolchen Wahns: beide alſo entſtehn aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weiſen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine ἀταραξια.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt **Epiktet** damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmäliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? das war eigentlich willkührlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikureern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeln Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengeſetzten, paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Guts, d. h. der Glückſäligkeit durch Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (*το ὁμολογουμενως ζῃν τουτο ἐστι καθ᾽ ἑνα λογον και συμφωνον ζῃν.* — Stob. ecl. eth. p. 172.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus **vernünftig**, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte: da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umſtände, in unſerer Gewalt ſind; ſo mußte man, um immer konſequent bleiben zu können, allein jene, nicht dieſe ſich zum Zweck machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber ſchon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon ſchien ſein Moralprincip — übereinſtimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zuſatz: „übereinſtimmend mit der Natur zu leben“ (ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerſt vom Kleanthes hinzugeſetzt wurde und die Sache ſehr ins Weite ſchob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die geſammte allgemeine Natur, Chryſippos aber die menſchliche Natur insbeſondre (Diog. Laërt. 7, 89.). Das dieſer letzteren allein Angemeſſene ſollte nachher die Tugend ſeyn, wie den thieriſchen Naturen Befriedigung thieriſcher Triebe, wodurch wieder gewaltſam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Phyſik begründet werden ſollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoiſche Ethik, im Ganzen genommen, iſt in der That ein ſehr ſchätzbarer und achtungswerther Verſuch, das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen iſt, hinauszuheben, durch eine Anweiſung

> „Qua ratione queas traducere leniter aevum:
> Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
> Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.“

und ihn eben dadurch im höchſten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Weſen, im Gegenſatz des Thieres zuſteht, und von der in dieſem Sinn allerdings die Rede ſeyn kann, nicht in einem andern. — Dieſe meine Anſicht der Stoiſchen Ethik brachte es mit ſich, daß ſie hier, bei Darſtellung deſſen, was die Vernunft iſt und zu leiſten vermag, erwähnt werden mußte. So ſehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewiſſem Grade erreichbar iſt, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktiſche

Philoſophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommnes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehn und zur Glückſäligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommner Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſeeliges Leben“ in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſäligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſäligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehn, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehn, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern ſie mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſrer Betrachtung erſcheinen. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grund-Princip liegenden Unterſchied, zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandtſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik ſelbſt in ihrem Grundgedanken behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt nie Leben oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommne Ruhe, Zufriedenheit, Glückſäligkeit dem Weſen der Menſchheit geradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch, bei vollkommner Tugend Heiligkeit, und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht. *)

---

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Der Welt als Wille
erſte Betrachtung:
Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

§. 17.

Wir haben im erſten Buche die Vorſtellung nur als ſolche, alſo nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abſtrakte Vorſtellung, den Begriff, betrifft, ſo wurde dieſe uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, ſofern ſie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anſchauliche Vorſtellung, ohne welche ſie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich alſo auf die anſchauliche Vorſtellung hingewieſen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Beſtimmungen und die Geſtalten, welche ſie uns vorführt, kennen zu lernen. Beſonders wird uns daran gelegen ſeyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufſchluß zu erhalten, über jene ihre ſonſt nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher dieſe Bilder nicht, wie es außerdem ſeyn müßte, völlig fremd und nichtsſagend an uns vorüberziehn, ſondern unmittelbar uns anſprechen, verſtanden werden und ein Intereſſe erhalten, welches unſer ganzes Weſen in Anſpruch nimmt.

Wir richten unſern Blick auf die Mathematik, die Naturwiſſenſchaft und die Philoſophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß ſie einen Theil des gewünſchten Aufſchluſſes geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderſt die Philoſophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar ſind ſie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anſchaulichen Vorſtellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealiſten, reden die andern, der Hauptſache nach, ziemlich übereinſtimmend von einem Objekt, welches der Vorſtellung zum *Grunde* läge, und welches zwar von der Vorſtellung ſeinem ganzen Seyn und Weſen nach verſchieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken ſo ähnlich, als ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen ſeyn: denn wir wiſſen ſolches Objekt von der Vorſtellung gar nicht zu unterſcheiden; ſondern finden, daß beide nur Eines und daſſelbe ſind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt vorausſetzt und daher doch Vorſtellung bleibt; wie wir denn auch das Objektſeyn als zur allgemeinſten Form der Vorſtellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, gehörig, erkannt haben. Zudem iſt der Satz vom Grund, auf den man ſich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorſtellung, nämlich die geſetzmäßige Verbindung einer Vorſtellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der geſammten, endlichen oder endloſen Reihe der Vorſtellungen mit etwas, das gar nicht Vorſtellung wäre, alſo auch gar nicht vorſtellbar ſeyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealiſten iſt oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünſchte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anſchaulichen Vorſtellung bei der Mathematik nach; ſo wird uns dieſe von jenen Vorſtellungen nur reden, ſofern ſie Zeit und Raum füllen, d. h. ſofern ſie Größen ſind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchſt genau angeben: da aber dieſes immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorſtellung mit andern, und zwar nur in jener einſeitigen Rückſicht auf Größe iſt; ſo wird auch dieſes nicht die Auskunft ſeyn, die wir hauptſächlich ſuchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwiſſenſchaft; ſo können wir zuvörderſt zwei Hauptabtheilungen derſelben unterſcheiden. Sie iſt entweder Beſchreibung von Geſtalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erſtere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Geſetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erſtere iſt das, was man, wenn gleich uneigentlich, Naturgeſchichte nennt, in ſeinem ganzen Umfange: beſonders als Botanik und Zoologie lehrt ſie uns die verſchiedenen, beim unaufhörlichen Wechſel der Individuen, bleibenden, organiſchen und dadurch feſt beſtimmten Geſtalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anſchaulichen Vorſtellung ausmachen: ſie werden von ihr klaſſificirt, geſondert, vereinigt, nach natürlichen und künſtlichen Syſtemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Ueberſicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derſelben im Ganzen und in den Theilen nachgewieſen (unité de plan), vermöge welcher ſie ſehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Geſtalten, d. h. die Entſtehung der Individuen, iſt kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, ſich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet ſeine Stelle in der Phyſiologie, die ſchon der ätiologiſchen Naturwiſſenſchaft angehört. Zu dieſer neigt ſich auch ſchon die der Hauptſache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, beſonders da, wo ſie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie ſind nun alle die Zweige der Naturwiſſenſchaft, welchen die Erkenntniß der Urſach und Wirkung überall die Hauptſache iſt: dieſe lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zuſtand der Materie nothwendig ein beſtimmter anderer folgt; wie eine beſtimmte Veränderung nothwendig eine andere, beſtimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweiſung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptſächlich Mechanik, Phyſik, Chemie, Phyſiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, ſo werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptſächlich ſuchen, uns von der Aetiologie ſo wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Dieſe letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Geſtalten vor, für uns Vorſtellungen, die auf dieſem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß ſo betrachtet, gleich unverſtandenen Hieroglyphen vor uns ſtehn. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, wie, nach dem Geſetze von Urſach und Wirkung, dieſer beſtimmte Zuſtand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat ſie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indeſſen thut ſie im Grunde nichts weiter, als daß ſie die geſetzmäßige Ordnung, nach der die Zuſtände in Raum und Zeit eintreten, nachweiſt und für alle Fälle lehrt, welche Erſcheinung zu dieſer Zeit an dieſem Orte nothwendig eintreten muß: ſie beſtimmt ihnen alſo ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Geſetz, deſſen beſtimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, deſſen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt iſt. Ueber das innere Weſen irgend einer jener Erſcheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindeſten Aufſchluß: dieſes wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologiſchen Erklärung, welche die unwandelbare Konſtanz des Eintritts der Aeußerung einer ſolchen Kraft, ſo oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da ſind, *Naturgeſetz* nennt. Dieſes Naturgeſetz, dieſe Bedingungen, dieſer Eintritt, in Bezug auf beſtimmten Ort zu beſtimmter Zeit, ſind aber Alles was ſie weiß und je wiſſen kann. Die Kraft ſelbſt die ſich äußert, das innere Weſen der nach jenen Geſetzen eintretenden Erſcheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, ſowohl bei der einfachſten, als bei der komplicirteſten Erſcheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommenſten in der Mechanik, am unvollkommenſten in der Phyſiologie erreicht hat; ſo iſt dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortſtößt, ihrem innern Weſen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thiers hervorbringt. Die Mechanik ſetzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. ſ. w. als unergründlich voraus, nennt ſie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erſcheinen unter gewiſſen Bedingungen Naturgeſetz, und danach erſt fängt ſie ihre Erklärung an, welche darin beſteht, daß ſie treu und mathematiſch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft ſich äußert, und daß ſie jede ihr vorkommende Erſcheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Eben ſo machen es Phyſik, Chemie, Phyſiologie in ihrem Gebiet, nur daß ſie noch viel mehr vorausſetzen und weniger leiſten. Demzufolge wäre auch die vollkommenſte ätiologiſche Erklärung der geſammten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine ſichere Angabe der Regel, nach welcher die Erſcheinungen derſelben in Zeit und Raum eintreten, ſich ſuccediren, einander Platz machen: aber das innere Weſen der alſo erſcheinenden Kräfte müßte ſie, weil das Geſetz dem ſie folgt nicht dahin führt, ſtets unerklärt laſſen, und bei der Erſcheinung und deren Ordnung ſtehen bleibt. Sie wäre inſofern dem Durchſchnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein ſcherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter iſt, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur, müßte dem philoſophiſchen Forſcher doch immer ſo zu Muthe ſeyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Geſellſchaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als ſeinen Freund und Vetter präſentirte und ſo hinlänglich bekannt machte: er ſelbſt aber hätte unterdeſſen, indem er jedesmal ſich über den Präſentirten zu freuen verſicherte, ſtets die Frage auf den Lippen: „aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Geſellſchaft?"

Alſo auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erſcheinungen, welche wir nur als unſere Vorſtellungen kennen, den erwünſchten, uns hierüber hinausführenden Aufſchluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, ſtehn ſie noch als bloße Vorſtellungen, deren Bedeutung wir nicht verſtehn, völlig fremd vor uns. Die urſächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was alſo eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Geſetz der Kauſalität ſelbſt nur Gültigkeit für Vorſtellungen, für Objekte einer beſtimmten Klaſſe, unter deren Vorausſetzung es allein Bedeutung hat, es iſt alſo, wie dieſe Objekte ſelbſt, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, alſo bedingterweiſe da, weshalb es auch eben ſowohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. **a priori**, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. **a posteriori**, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forſchen antreibt, iſt eben, daß es uns nicht genügt zu wiſſen, daß wir Vorſtellungen haben, daß ſie ſolche und ſolche ſind, und nach dieſen und jenen Geſetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde iſt, zuſammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorſtellung wiſſen: wir fragen, ob dieſe Welt nichts weiter, als Vorſtellung ſei, in welchem Fall ſie wie ein weſenloſer Traum, oder ein geſpenſterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehn müßte, nicht unſerer Beachtung werth; oder aber ob ſie noch etwas anderes, noch etwas außerdem iſt, und was ſodann dieſes ſei. Soviel iſt gleich gewiß, daß dieſes Nachgefragte etwas von der Vorſtellung völlig und ſeinem ganzen Weſen nach grundverſchiedenes ſeyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Geſetze völlig fremd ſeyn müſſen, daß man daher von der Vorſtellung aus zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Geſetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorſtellungen, untereinander verbinden, welches die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind.

§. 18.

In der That würde die nachgeforſchte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorſtellung gegenüberſtehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorſtellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was ſie noch außerdem ſeyn mag, nimmermehr zu finden ſeyn, wenn der Forſcher ſelbſt nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er ſelbſt in jener Welt, findet ſich nämlich in ihr als Individuum, d. h. ſein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorſtellung iſt, iſt dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, deſſen Affektionen, wie gezeigt, dem Verſtande der Ausgangspunkt der Anſchauung jener Welt ſind. Dieſer Leib iſt dem rein erkennenden Subjekt als ſolchem eine Vorſtellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen deſſelben ſind ihm in ſoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller andern anſchaulichen Objekte bekannt, und wären ihm eben ſo fremd und unverſtändlich, wenn die Bedeutung derſelben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthſelt wäre. Sonſt ſähe er ſein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konſtanz eines Naturgeſetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Urſachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verſtehn, als die Verbindung jeder andern ihm erſcheinenden Wirkung mit ihrer Urſache. Er würde dann das innere, ihm unverſtändliche Weſen jener Aeußerungen und Handlungen ſeines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einſicht darin haben. Dieſem allen nun aber iſt nicht ſo: vielmehr iſt dem als Individuum erſcheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthſels gegeben: und dieſes Wort heißt Wille. Dieſes, und dieſes allein, giebt ihm den Schlüſſel zu ſeiner eigenen Erſcheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe ſeines Weſens, ſeines Thuns, ſeiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch ſeine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, iſt dieſer Leib auf zwei ganz verſchiedene Weiſen gegeben: einmal als Vorſtellung in verſtändiger Anſchauung, als Objekt unter Objekten, und den Geſetzen dieſer unterworfen; ſodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weiſe, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt ſeines Willens iſt ſofort und unausbleiblich auch eine Bewegung ſeines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erſcheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes ſind nicht zwei objektiv erkannte verſchiedene Zuſtände, die das Band der Kauſalität verknüpft, ſtehn nicht im Verhältniß der Urſache und Wirkung; ſondern ſie ſind Eines und daſſelbe, nur auf zwei gänzlich verſchiedene Weiſen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anſchauung für den Verſtand. Die Aktion des Leibes iſt nichts anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anſchauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird ſich uns zeigen, daß dieſes von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, ſondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden ſogenannten unwillkührlichen, ja daß der ganze Leib nichts anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorſtellung gewordene Wille iſt: welches alles ſich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der einleitenden Abhandlung, nach dem dort mit Abſicht einſeitig genommenen Standpunkt (den der Vorſtellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rückſicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewiſſem Sinne ſagen: der Wille iſt die Erkenntniß *a priori* des Leibes, und der Leib die Erkenntniß *a posteriori* des Willens. —

Willensbeſchlüſſe, die ſich auf die Zukunft beziehn, ſind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinſt wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung ſtempelt den Entſchluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorſatz iſt, und nur in der Vernunft, in abstracto exiſtirt. In der Reflexion allein iſt Wollen und Thun verſchieden: in der Wirklichkeit ſind ſie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens iſt ſofort und unmittelbar auch erſcheinender Akt des Leibes: und dieſem entſprechend iſt andrerſeits jede Einwirkung auf den Leib ſofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: ſie heißt als ſolche Schmerz, wenn ſie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wolluſt, wenn ſie ihm gemäß iſt. Die Gradationen beider ſind ſehr verſchieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wolluſt Vorſtellungen nennt: das ſind ſie keineswegs, ſondern unmittelbare Affektionen des Willens, in ſeiner Erſcheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieſer erleidet. Unmittelbar als bloße Vorſtellungen zu betrachten und daher von dem eben Geſagten auszunehmen, ſind nur gewiſſe wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens iſt, da er als Anſchauung im Verſtande ſchon mittelbares Objekt, gleich allen andern, iſt. Das hier Gemeinte ſind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Geſichts, Gehörs und Getaſtes, wiewohl auch nur, ſofern dieſe Organe auf die ihnen beſonders eigenthümliche, ſpecifiſche, naturgemäße Weiſe afficirt werden, welche eine ſo äußerſt ſchwache Anregung der geſteigerten und ſpecifiſch modificirten Senſibilität dieſer Theile iſt, daß ſie nicht den Willen afficirt; ſondern, durch keine Anregung deſſelben geſtört, nur dem Verſtande die Data liefert, aus denen die Anſchauung wird. Jede ſtärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge iſt aber ſchmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu deſſen Objektität alſo auch ſie gehören. — Nervenſchwäche äußert ſich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben ſollten, der hinreicht ſie zu Datis für den Verſtand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem ſie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich iſt, daher nicht nur einzelne Töne und ſtarkes Licht ſchmerzlich empfinden läßt, ſondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondriſche Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt ſich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und deſſen inneres Getriebe erſchüttert und den Gang ſeiner vitalen Funktionen ſtört.

Endlich iſt die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen ſeinem Weſen nach, ſondern ich erkenne ihn allein in ſeinen einzelnen Akten, alſo in der Zeit, welche die Form der Erſcheinung meines Leibes, wie jedes Objekts iſt: daher iſt der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Dieſen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorſtellen. In der einleitenden Abhandlung iſt zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine beſondere Klaſſe der Vorſtellungen oder Objekte aufgeſtellt: allein ſchon daſelbſt ſahen wir dieſes Objekt mit dem Subjekt zuſammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu ſeyn: wir nannten dort dieſes Zuſammenfallen das Wunder κατ’ ἐξοχην: gewiſſermaaßen iſt die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung deſſelben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgeſtellten erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einſehn, daß jene erſte Klaſſe der Vorſtellungen ihren Aufſchluß, ihre Enträthſelung, eben nur findet an der dort aufgeſtellten vierten Klaſſe, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberſtehn wollte, und daß wir, Dem entſprechend, aus dem die vierte Klaſſe beherrſchenden Geſetz der Motivation, das innere Weſen des in der erſten Klaſſe geltenden Geſetzes der Kauſalität, und deſſen was dieſem gemäß geſchieht, verſtehn lernen müſſen.

Die nun vorläufig dargeſtellte Identität des Willens und des Leibes kann nur wie hier, und zwar zum erſten Male, geſchehen iſt, und im weitern Fortgang mehr und mehr geſchehn ſoll, nachgewieſen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wiſſen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann ſie ihrer Natur nach niemals bewieſen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbareren abgeleitet werden, eben weil ſie ſelbſt die unmittelbarſte iſt, und wenn wir ſie nicht als ſolche auffaſſen und feſthalten, werden wir vergebens erwarten, ſie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie iſt eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der einleitenden Abhandlung §. 32 ff. alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logiſche, empiriſche, metaphyſiſche und metalogiſche: denn ſie iſt nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abſtrakten Vorſtellung auf eine andere Vorſtellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven oder des abſtrakten Vorſtellens; ſondern ſie iſt die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anſchauliche Vorſtellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorſtellung iſt, ſondern ein von dieſer toto genere Verſchiedenes: Wille. Ich möchte darum dieſe Wahrheit vor allen andern auszeichnen und ſie κατ᾽ ἐξοχὴν philoſophiſche Wahrheit nennen. Den Ausdruck derſelben kann man verſchiedentlich wenden, und ſagen: mein Leib und mein Wille ſind Eines; — oder was ich als anſchauliche Vorſtellung meinen Leib nenne, nenne ich, ſofern ich deſſelben auf eine ganz verſchiedene, keiner andern zu vergleichende Weiſe mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib iſt die Objektität meines Willens; — oder, abgeſehn davon, daß mein Leib meine Vorſtellung iſt, iſt er nur noch mein Wille; u. ſ. w. *).

§. 19.

Wenn wir im erſten Buche, mit innerm Widerſtreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieſer anſchaulichen Welt, für bloße Vorſtellung des erkennenden Subjekts erklärten; ſo iſt es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtſeyn eines

---

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

Jeden, die Vorſtellung des eigenen Leibes von allen andern, dieſer übrigens ganz gleichen, unterſcheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verſchiedenen Art im Bewußtſeyn vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet, und daß eben dieſe doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn ſelbſt, über ſein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über ſein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorſtellung, ſondern außerdem, alſo an ſich iſt, denjenigen Aufſchluß giebt, welchen wir über das Weſen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt iſt eben durch dieſe beſondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derſelben betrachtet, nur eine Vorſtellung gleich allen übrigen iſt, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum iſt, iſt ebendeshalb nur zwiſchen ihm und einer einzigen unter allen ſeinen Vorſtellungen, daher es nur dieſer einzigen nicht bloß als einer Vorſtellung, ſondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, ſich bewußt iſt. Da aber, wenn es von jener beſonderen Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abſtrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorſtellung gleich allen andern iſt: ſo muß, um ſich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterſcheidende jener einen Vorſtellung bloß darin liegt, daß ſeine Erkenntniß nur zu jener einen Vorſtellung in dieſer doppelten Beziehung ſteht, nur in dieſes eine anſchauliche Objekt ihm auf zwei Weiſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen andern, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem ſo es zu allen andern hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen andern verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die andern Objekte, als bloße Vorſtellungen betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raume wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehn davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind; dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des theoretiſchen Egoismus, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau daſſelbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders, denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur. Daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten. Bringt nun alſo unſere ſtets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beſchränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit ſich, daß Jeder nur Eines ſeyn, hingegen alles andere erkennen kann, welche Beſchränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philoſophie erzeugt; ſo werden wir, die wir eben deshalb durch Philoſophie die Schranken unſerer Erkenntniß zu erweitern ſtreben, jenes ſich uns hier entgegenſtellende ſkeptiſche Argument des theoretiſchen Egoismus anſehn als eine kleine Gränzfeſtung, die zwar für immer unbezwinglich iſt, deren Beſatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ſie vorbeigehn und ohne Gefahr im Rücken liegen laſſen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weiſen gegebene Erkenntniß, die wir vom Weſen und Wirken unſeres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüſſel zum Weſen jeder Erſcheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unſer eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weiſe, ſondern allein als Vorſtellungen unſerm Bewußtſeyn gegeben ſind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie ſie einerſeits, ganz ſo wie er, Vorſtellung und darin mit ihm gleichartig ſind, auch andrerſeits, wenn man ihr Daſeyn als Vorſtellung des Subjekts bei Seite ſetzt, das dann noch übrig Bleibende, ſeinem innern Weſen nach, daſſelbe ſeyn muß, als was wir an uns Wille nennen. Denn welche andere Art von Daſeyn oder Realität ſollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine ſolche zuſammenſetzten? Außer dem Willen und der Vorſtellung iſt uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unſerer Vorſtellung daſteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; ſo geben wir ihr die Realität, welche für Jeden ſein eigener Leib hat: denn der iſt Jedem das Realſte. Aber wenn wir nun die Realität dieſes Leibes und ſeiner Aktionen analyſiren; ſo treffen wir, außerdem daß er unſere Vorſtellung iſt, nichts darin an, als den Willen: damit iſt ſelbſt ſeine Realität erſchöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um ſie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn alſo die Körperwelt noch etwas mehr ſeyn ſoll, als bloß unſere Vorſtellung; ſo müſſen wir ſagen, daß ſie außer der Vorſtellung, alſo an ſich und ihrem innerſten Weſen nach, Das ſei, was wir in uns ſelbſt unmittelbar als Willen finden. Ich ſage, ihrem innerſten Weſen nach: dieſes Weſen des Willens aber haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir das, was nicht ihm ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner, viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm zu unterſcheiden wiſſen: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dieſes gehört, wie wir im weitern Fortgang einſehen werden, nicht ſeinem Weſen; ſondern bloß ſeiner deutlichſten Erſcheinung als Thier und Menſch an. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur

Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint.*) — Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargeſtellte ausführlicher und deutlicher nachweiſen, begründen und in ſeinem ganzen Umfang entwickeln.**)

§. 20.

Als des eigenen Leibes Weſen an ſich, als dasjenige, was dieſer Leib iſt, außerdem daß er Objekt der Anſchauung, Vorſtellung iſt, giebt, wie geſagt, der Wille zunächſt ſich kund in den willkührlichen Bewegungen dieſes Leibes, ſofern dieſe nämlich nichts anderes ſind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen ſie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als Ein und daſſelbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die ſie übergegangen, d. h. Vorſtellung geworden ſind, von ihnen unterſchieden.

Dieſe Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven. Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als das was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen charakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer ſelbſt hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung in jedem Zeitpunkt iſt durch dieſes nothwendig beſtimmt. Lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Charakters iſt das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, nicht aber er ſelbſt, der inſofern grundlos zu nennen iſt. Hiebei ſetze ich theils Kants Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik“ S. 48 — 58 und wieder S. 178 ff. dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerkſam zu machen, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andere, hier alſo der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der ſelbſt keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, bloß Form der Erkenntniß iſt, ſeine Gültigkeit ſich alſo bloß auf die Vorſtellung, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit des Willens erſtreckt, nicht auf dieſen ſelbſt, der ſichtbar wird.

---

*) Wir werden alſo keineswegs dem Bako v. Verulam beiſtimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4. in fine) meint, daß alle mechaniſchen und phyſiſchen Bewegungen der Körper erſt nach vorhergegangener Perception in dieſen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch dieſem falſchen Satz das Daſeyn gab. Eben ſo verhält es ſich mit Kepplers Behauptung, in ſeiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptiſchen Bahnen ſo richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung ſo abzumeſſen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn ſtets der Zeit proportional bleiben, in welcher ſie deren Baſis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

Iſt nun jede Aktion meines Leibes Erſcheinung eines Willensaktes, in welchem ſich, unter gegebenen Motiven, mein Wille ſelbſt überhaupt und im Ganzen, alſo mein Charakter, wieder ausſpricht; ſo muß auch die unumgängliche Bedingung und Vorausſetzung jener Aktion Erſcheinung des Willens ſeyn: denn ſein Erſcheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch ſein Erſcheinen ſelbſt nur zufällig würde: jene Bedingung aber iſt der ganze Leib ſelbſt. Dieſer ſelbſt alſo muß ſchon Erſcheinung des Willens ſeyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, deſſen Erſcheinung in der Zeit mein empiriſcher Charakter iſt, ſich ſo verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Alſo muß der ganze Leib nichts anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß mein Wille ſelbſt ſeyn, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt. — Als Beſtätigung hievon iſt bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib ſofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt und Leidenſchaft, den Leib erſchüttert und den Lauf ſeiner Funktionen ſtört. — Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt: allein dieſe erklärt ihr Thema gerade nur ſo, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung eines an ſich ſelbſt grundloſen Willens iſt; eben ſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Funktionen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in deſſelben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erſcheint. Sucht doch die Phyſiologie auch ſogar eben dieſe äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkührlichen Bewegungen, auf Urſachen im Organiſmus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Stricks der naß wird" ſagt Reil, in ſeinem Archiv für Phyſiologie Bd. 6, p. 153.): allein geſetzt man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieſer Art; ſo würde dies doch nie die unmittelbar gewiſſe Wahrheit aufheben, daß jede willkührliche Bewegung (functiones animales) Erſcheinung eines Willensaktes iſt. Eben ſo wenig nun kann je die phyſiologiſche Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales,) und gediehe ſie auch noch ſo weit, die Wahrheit aufheben, daß dieſes ganze, ſich ſo entwickelnde thieriſche Leben ſelbſt Erſcheinung des Willens iſt. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologiſche Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig beſtimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erſcheinung, ihren nothwendigen Eintritt daſelbſt nach einer feſten Regel: hingegen bleibt das innere

Weſen jeder Erſcheinung auf dieſem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologiſchen Erklärung vorausgeſetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgeſetz, oder, wenn von Handlungen die Rede iſt, Charakter, Wille. — Obgleich alſo jede einzelne Handlung, unter Vorausſetzung des beſtimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und ſämmtliche Veränderungen im thieriſchen Leibe nach nothwendig wirkenden Urſachen (Reizen) vor ſich gehn; ſo iſt dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und eben ſo auch deren Bedingung, der ganze Leib ſelbſt, der ſie vollzieht, folglich auch der Proceß durch den und in dem er beſteht — nichts anderes, als die Erſcheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommne Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes zum menſchlichen und thieriſchen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber ſie weit übertreffend, die ein abſichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieſerhalb erſcheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologiſche Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müſſen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille ſich manifeſtirt, vollkommen entſprechen, müſſen der ſichtbare Ausdruck derſelben ſeyn: Zähne, Schlund und Darmkanal ſind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb; die greifenden Hände, die raſchen Füße entſprechen dem ſchon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches ſie darſtellen. Wie die allgemeine menſchliche Form dem allgemeinen menſchlichen Willen, ſo entſpricht dem individuell modifizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporiſation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteriſtiſch und ausdrucksvoll iſt. Es iſt ſehr bemerkenswerth, daß dieſes ſchon Parmenides, in folgenden von Ariſtoteles (Metaph. III, 5.) angeführten Verſen, ausgeſprochen hat:

Ὡς γαρ ἑκαστος ἐχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ἀνθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αὐτο
Ἐστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ἀνθρωποισι
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον ἐστι νοημα.*)

---

*) Hiezu Kap. 20 des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur", die Rubriken „Phyſiologie" und „Ver-

§. 21.

Wem nun, durch alle dieſe Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und ſicher, die Erkenntniß geworden iſt, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl beſitzt, daß nämlich das Weſen an ſich ſeiner eigenen Erſcheinung, welche als Vorſtellung ſich ihm ſowohl durch ſeine Handlungen, als durch das bleibende Subſtrat dieſer, ſeinen Leib, darſtellt, ſein Wille iſt, der das Unmittelbarſte ſeines Bewußtſeyns ausmacht, als ſolches aber nicht völlig in die Form der Vorſtellung, in welcher Objekt und Subjekt ſich gegenüber ſtehn, eingegangen iſt; ſondern auf eine unmittelbare Weiſe, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterſcheidet, ſich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, ſondern nur in ſeinen einzelnen Akten dem Individuo ſelbſt kenntlich wird: — wer, ſage ich, mit mir dieſe Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird ſie, ganz von ſelbſt, der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innerſten Weſens der geſammten Natur, indem er ſie nun auch auf alle jene Erſcheinungen überträgt, die ihm nicht, wie ſeine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, ſondern bloß in letzterer, alſo bloß einſeitig, als Vorſtellung allein, gegeben ſind. Nicht allein in denjenigen Erſcheinungen, welche ſeiner eigenen ganz ähnlich ſind, in Menſchen und Thieren, wird er als ihr innerſtes Weſen jenen nämlichen Willen anerkennen; ſondern die fortgeſetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja die Kraft durch welche der Kryſtall anſchießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandſchaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erſcheint, ja zuletzt ſogar die Schwere, welche in aller Materie ſo gewaltig ſtrebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — dieſe Alle nur in der Erſcheinung für verſchieden, ihrem innern Weſen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar ſo wohl und beſſer als alles andere Bekannte, was da, wo es

---

gleichende Anatomie", woſelbſt das hier nur Angedeutete ſeine gründliche Ausführung erhalten hat.

ſich am vollkommenſten manifeſtirt, Wille heißt. Dieſe Anwendung der Reflexion iſt es allein, welche uns nicht mehr bei der Erſcheinung ſtehn bleiben läßt, ſondern hinüberführt zum Ding an ſich. Erſcheinung heißt Vorſtellung, und weiter nichts: alle Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, alles Objekt, iſt Erſcheinung. Ding an ſich aber iſt allein der Wille: als ſolcher iſt er durchaus nicht Vorſtellung, ſondern toto genere von ihr verſchieden: er iſt es, wovon alle Vorſtellung, alles Objekt, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität iſt. Er iſt das Innerſte, der Kern jedes Einzelnen und eben ſo des Ganzen: er erſcheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erſcheint im überlegten Handeln des Menſchen; welcher beiden große Verſchiedenheit doch nur den Grad des Erſcheinens, nicht das Weſen des Erſcheinenden trifft.

§. 22.

Dieſes Ding an ſich (wir wollen den Kantiſchen Ausdruck als ſtehende Formel beibehalten) das als ſolches nimmermehr Objekt iſt, eben weil alles Objekt ſchon wieder ſeine bloße Erſcheinung, nicht mehr es ſelbſt iſt, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden ſollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer ſeiner Erſcheinungen: aber dieſe durfte, um als Verſtändigungspunkt zu dienen, keine andere ſeyn, als unter allen ſeinen Erſcheinungen die vollkommenſte, d. h. die deutlichſte, am meiſten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: dieſe aber eben iſt des Menſchen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen, iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehn, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſeyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Misverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehn, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtrakten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehn wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir nun in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehn. — Auf die entgegengeſetzte Weiſe würde mich aber der misverſtehn, der etwan meinte, es ſei zuletzt einerlei, ob man jenes Weſen an ſich aller Erſcheinung durch das Wort Wille oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall ſeyn, wenn jenes Ding an ſich etwas wäre, auf deſſen Exiſtenz wir bloß ſchlöſſen und es ſo allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name ſtände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, das uns, wie ein Zauberwort, das innerſte Weſen jedes Dinges in der Natur aufſchließen ſoll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüſſe erreichtes Etwas; ſondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und ſo ſehr Bekanntes, daß wir, was Wille ſei, viel beſſer wiſſen und verſtehn, als ſonſt irgend etwas, was immer es auch ſei. — Bisher ſubſumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wiſſen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortſtreit oder gleichgültig ſei: vielmehr iſt es von der allerhöchſten Bedeutſamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriff Kraft liegt, wie allen andern, zuletzt die anſchauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erſcheinung, die Vorſtellung, zum Grunde. Er iſt aus dem Gebiet abſtrahirt, wo Urſach und Wirkung herrſcht, alſo aus der anſchaulichen Vorſtellung, und bedeutet eben das Urſachſeyn der Urſache, auf dem Punkt, wo es ätiologiſch durchaus nicht weiter erklärlich, ſondern eben die nothwendige Vorausſetzung aller ätiologiſchen Erklärung iſt. Hingegen der Begriff Wille iſt der einzige, unter allen möglichen, der ſeinen Urſprung nicht aus der Erſcheinung, nicht aus bloßer anſchaulicher Vorſtellung hat, ſondern aus dem unmittelbarſten Bewußtſeyn eines Jeden, in welchem dieſer ſein eigenes Individuum, ſeinem Weſen nach, unmittelbar, ohne alle Form, ſelbſt ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich ſelbſt iſt, da hier das Erkennende und das Erkannte zuſammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück; ſo haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unſere Erkenntniß um ein ſehr großes erweitert. Subſumiren wir hingegen, wie bisher geſchah, den Begriff Wille unter den der Kraft; ſo begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Weſen der Welt haben, indem wir ſie untergehn laſſen in einen aus der Erſcheinung abſtrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erſcheinung hinauskönnen.

§. 23.

Der Wille als Ding an ſich iſt von ſeiner Erſcheinung gänzlich verſchieden und völlig frei von allen Formen derſelben, in welche er eben erſt eingeht, indem er erſcheint, die daher nur ſeine Objektität betreffen, ihm ſelbſt fremd ſind. Schon die allgemeinſte Form aller Vorſtellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieſer untergeordneten, welche insgeſammt ihren gemeinſchaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch dieſe allein beſtehende und möglich gewordene Vielheit. In dieſer letztern Hinſicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholaſtik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein ſind es, mittelſt welcher das dem Weſen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verſchieden, als Vielheit neben und nach einander erſcheint: ſie ſind folglich das principium individuationis, der Gegenſtand ſo vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholaſtiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beiſammen findet. — Der Wille als Ding an ſich liegt, dem Geſagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen ſeinen Geſtaltungen, und iſt folglich ſchlechthin grundlos, obwohl jede ſeiner Erſcheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen iſt: er iſt ferner frei von aller Vielheit, obwohl ſeine Erſcheinungen in Zeit und Raum unzählig ſind: er ſelbſt iſt Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines iſt, deſſen Einheit nur im Gegenſatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins iſt, der nur durch Abſtraktion von der Vielheit entſtanden iſt: ſondern er iſt Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erſt wenn uns dieſes alles durch die folgende Betrachtung der Erſcheinungen und verſchiedenen Manifeſtationen des Willens völlig deutlich geworden ſeyn wird, werden wir den Sinn der Kantiſchen Lehre völlig verſtehn, daß Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern nur Formen des Erkennens ſind.

Die Grundloſigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er ſich am deutlichſten manifeſtirt, als Wille des Menſchen, und dieſen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch über die Grundloſigkeit des Willens ſelbſt die Nothwendigkeit, der ſeine Erſcheinung überall unterworfen iſt, überſehn, und die Thaten für frei erklärt, was ſie nicht ſind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit ſtrenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit iſt, wie ſchon geſagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde iſt allgemeine Form aller Erſcheinung, und der Menſch in ſeinem Thun muß, wie jede andere Erſcheinung, ihm unterworfen ſeyn. Weil aber im Selbſtbewußtſeyn der Wille unmittelbar und an ſich erkannt wird, ſo liegt auch in dieſem Bewußtſeyn das der Freiheit. Allein es wird überſehn, daß das Individuum, die Perſon, nicht Wille als Ding an ſich, ſondern ſchon Erſcheinung des Willens iſt, als ſolche ſchon determinirt und in die Form der Erſcheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatſache, daß Jeder ſich a priori für ganz frei, auch in ſeinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu ſeinem Erſtaunen, daß er nicht frei iſt, ſondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorſätze und Reflexionen ungeachtet, ſein Thun nicht ändert, und vom Anfang ſeines Lebens bis zum Ende denſelben von ihm ſelbſt mißbilligten Charakter durchführen und gleichſam die übernommene Rolle bis zu Ende ſpielen muß. Ich kann dieſe Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da ſie als ethiſch an eine andere Stelle dieſer Schrift gehört. Hier wünſche ich inzwiſchen nur darauf hinzuweiſen, daß die Erſcheinung des an ſich grundloſen Willens doch als ſolche dem Geſetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen iſt; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erſcheinungen der Natur erfolgen, keinen Anſtoß nehmen, in ihnen die Manifeſtationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erſcheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angeſehn, die keinen andern Grund als ein Motiv, d. h. eine Vorſtellung haben, daher man in der Natur allein dem Menſchen und allenfalls den Thieren einen Willen beilegte, weil das Erkennen, das Vorſtellen, allerdings, wie ich an einem andern Ort ſchon erwähnt habe, der ächte und ausſchließende Charakter der Thierheit iſt. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, ſehn wir zu allernächſt an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere *). Daß ſie Vorſtellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem ſie gerade ſo hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt, daher ihr Handeln hier ohne Motiv geſchieht, nicht von der Vorſtellung geleitet iſt und uns zuerſt und am deutlichſten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig iſt. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die Spinne nicht von dem Raube, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er eine Grube

---

*) Von dieſen handelt ſpeciell das 27ſte Kap. des zweiten Bandes.

gräbt; die Larve des Hirſchſchröters beißt das Loch im Holz, wo ſie ihre Verwandlung beſtehn will, noch einmal ſo groß, wenn ſie ein männlicher, als wenn ſie ein weiblicher Käfer werden will, im erſten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen ſie noch keine Vorſtellung hat. In ſolchem Thun dieſer Thiere iſt doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er iſt in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet iſt. Haben wir nun einmal die Einſicht erlangt, daß Vorſtellung als Motiv keine nothwendige und weſentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens iſt; ſo werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig iſt, und dann z. B. ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen andern Willen als unſern eigenen ins Daſeyn tritt; ſondern wir werden beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt derſelbe Wille vielfach blind: in allen Funktionen unſeres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen ſeinen vitalen und vegetativen Proceſſen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, ſondern er ſelbſt ganz und gar iſt, wie oben nachgewieſen, Erſcheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehn, obwohl hier dieſer Wille nicht von Erkenntniß geleitet iſt, nicht nach Motiven ſich beſtimmt, ſondern, blind wirkend, nach Urſachen, die in dieſem Fall Reize heißen.

Ich nenne nämlich Urſach, im engſten Sinne des Worts, denjenigen Zuſtand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, ſelbſt eine eben ſo große Veränderung erleidet, wie die iſt, welche er verurſacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächſt, bei der eigentlichen Urſach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Urſach, die Gegenwirkung alſo wieder auch; ſo daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt iſt, aus dem Grade der Intenſität der Urſach der Grad der Wirkung ſich meſſen und berechnen läßt, und ſo auch umgekehrt. Solche eigentlich ſogenannte Urſachen wirken in allen Erſcheinungen des Mechanismus, Chemismus u. ſ. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganiſcher Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Urſach, die ſelbſt keine ihrer Wirkung angemeſſene Gegenwirkung erleidet, und deren Intenſität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intenſität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemeſſen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine ſehr große in der Wirkung veranlaſſen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. ſ. w. Dieſer Art iſt alle Wirkung auf organiſche Körper als ſolche: auf Reize alſo, nicht auf bloße Urſachen, gehn alle eigentlich organiſchen und vegetativen Veränderungen im thieriſchen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Urſach, und eben ſo das Motiv, beſtimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Weſen der ſich äußernden Kraft ſelbſt, welches wir, unſerer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher ſowohl die bewußtloſen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuſchreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwiſchen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik oder der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nah. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geſchieht auf Reiz, aber geht ſchon über in die Bewegung auf Motiv; da ſie geſchieht, weil das zu ſtarke Licht die Retina ſchmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zuſammenziehn. — Der Anlaß der Erektion iſt ein Motiv, da er eine Vorſtellung iſt; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes: d. h.

ihm kann nicht widerſtanden werden, ſondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirkſam zu machen. Eben ſo verhält es ſich mit ekelhaften Gegenſtänden, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſo eben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehn: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkührlichen oder zu den unwillkührlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließe. Marſhall Hall (on the diseases of the nervous system §. 293 sqq.) erklärt es für eine gemiſchte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkührlichen) theils der Spinal- (unwillkührlichen) Nerven ſteht. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andere willkührliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That, ſobald irgend ein anderes Motiv ſo ſtark den Willen beſtimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luſt überwöge. Nach Einigen ſoll Diogenes wirklich auf dieſe Weiſe ſeinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger ſollen dies gethan haben (F. B. Oſiander, über den Selbſtmord, 1813. S. 170—180). Wir hätten daran ein ſtarkes Beiſpiel vom Einfluß abſtrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thieriſche. Für das wenigſtens theilweiſe Bedingtſeyn des Athmens durch cerebrale Thätigkeit ſpricht die Thatſache, daß Blauſäure zunächſt dadurch tödtet, daß ſie das Gehirn lähmt und ſo mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieſes künſtlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber iſt, ſo tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligſte Beiſpiel davon, daß Motive mit eben ſo großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Urſachen im engſten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengeſetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirkſamkeit geſetzt werden können: denn beim Athmen iſt der Schein des Unterlaſſenkönnens ungleich ſchwächer, als bei andern auf Motive erfolgenden Bewegungen, weil das Motiv dort ſehr dringend, ſehr nah, ſeine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln, ſehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenſtehend und das Ganze durch die älteſte Gewohnheit des Individuums unterſtützt iſt. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit derſelben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinſchaftlich iſt, wird uns die Einſicht erleichtern, daß auch Das, was im organiſchen Leibe auf Reize und völlig geſetzmäßig vor ſich geht, dennoch ſeinem innern Weſen nach Wille iſt, der zwar nie an ſich, aber in allen ſeinen Erſcheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen iſt*). Wir werdem demnach nicht dabei ſtehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, ſo auch in ihrem ganzen Daſeyn, Korporiſation und Organiſation als Willenserſcheinungen zu erkennen; ſondern werden dieſe uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren ſämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abweſenheit der Erkenntniß und der durch dieſe bedingten Bewegung auf Motive allein den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden alſo was für die Vorſtellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erſcheint, ſeinem Weſen an ſich nach, für Willen anſprechen und für eben Das erkennen, was die Baſis unſerer eigenen Erſcheinung ausmacht, wie ſie ſich in unſerm Thun und auch ſchon im ganzen Daſeyn unſers Leibes ſelbſt ausſpricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unſerer Betrachtungsweiſe auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Geſetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müſſen alſo den Schlüſſel zum Verſtändniß des Weſens an ſich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unſeres eigenen Weſens allein geben konnte, auch an dieſe Erſcheinungen der unorganiſchen Welt legen, die von allen im weiteſten Abſtande von uns ſtehn. — Wenn wir ſie nun mit forſchendem Blick betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltſamen Drang ſehn, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung ſtreben, und welche, gerade wie die der menſchlichen Wünſche, durch Hinderniſſe geſteigert wird; wenn wir den Kryſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehn, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit geſetzt und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt, auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines und daſſelbe iſt, — ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.

---

*) Dieſe Erkenntniß wird durch meine Preisſchrift über die Freiheit des Willens völlig feſtgeſtellt, woſelbſt (ſ. S. 30 – 44 der „Grundprobleme der Ethik“) daher auch das Verhältniß zwiſchen Urſache, Reiz und Motiv ſeine ausführliche Erörterung erhalten hat.

Der Abſtand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unſers eigenen Weſens wahrnehmen, entſteht vorzüglich aus dem Kontraſt zwiſchen der völlig beſtimmten Geſetzmäßigkeit in der einen und der ſcheinbar regelloſen Willkühr in der andern Art der Erſcheinung. Denn im Menſchen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch daſſelbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tauſend Nebenumſtände, die in der weiten Erkenntnißſphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren ſeine Wirkung, weshalb ſich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbeſtimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erſcheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: ſie wirken nach allgemeinen Geſetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umſtänden, der genaueſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und dieſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. Wir müſſen, um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen, in den ſchwächſten, wie in den ſtärkſten, nachzuweiſen, zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an ſich zu ſeiner Erſcheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung hat, wodurch ſich uns der beſte Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforſchung des geſammten in dieſem zweiten Buch behandelten Gegenſtandes*).

§. 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kauſalität, ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unſerm Bewußtſeyn vorhanden ſind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erſcheinen, die ihren Inhalt ausmachen; oder mit andern Worten: daß ſie eben ſowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man ſie mit gleichem Recht Anſchauungsweiſen des Subjekts, oder auch Beſchaffenheiten des Objekts, ſofern es Objekt (bei Kant: Erſcheinung) d. h. Vorſtellung iſt, nennen kann. Auch kann man jene Formen anſehn als die untheilbare Gränze zwiſchen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erſcheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erſcheinenden Objekt, ſie vollſtändig beſitzt und überſieht. — Sollten nun aber die in dieſen Formen erſcheinenden Objekte nicht leere Phantome ſeyn; ſondern eine Bedeutung haben: ſo müßten ſie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas ſeyn, daß nicht wieder wie ſie ſelbſt Objekt, Vorſtellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; ſondern welches ohne ſolche Abhängigkeit von einem ihm als weſentliche Bedingung Gegenüberſtehenden und deſſen Formen exiſtirte, d. h. eben keine Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich wäre. Demnach ließe ſich wenigſtens fragen: ſind jene Vorſtellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgeſehn davon, daß ſie Vorſtellungen, Objekte des Subjekts ſind? und was alsdann wären ſie in dieſem Sinn? was iſt jene ihre andere von der Vorſtellung toto genere verſchiedene Seite? was iſt das Ding an ſich? — Der Wille: iſt unſere Antwort geweſen, die ich jedoch für jetzt bei Seite ſetze.

---

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur," das Kapitel „Pflanzenphyſiologie" und das für den Kern meiner Metaphyſik überaus wichtige Kapitel „Phyſiſche Aſtronomie."

Was auch immer das Ding an ſich ſei; ſo hat Kant richtig geſchloſſen, daß Zeit, Raum und Kauſalität (die wir ſpäterhin als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, und dieſen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erſcheinung erkannt haben) nicht Beſtimmungen deſſelben ſeyn, ſondern ihm erſt zukommen konnten, nachdem und ſofern es Vorſtellung geworden, d. h. nur ſeiner Erſcheinung angehörten, nicht ihm ſelbſt. Denn da das Subjekt ſie aus ſich ſelbſt, unabhängig von allem Objekt vollſtändig erkennt und konſtruirt; ſo müſſen ſie dem Vorſtellungſeyn als ſolchem anhängen, nicht Dem, was Vorſtellung wird. Sie müſſen die Form der Vorſtellung als ſolcher, nicht aber Eigenſchaften Deſſen ſeyn, was dieſe Form angenommen hat. Sie müſſen ſchon mit dem bloßen Gegenſatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, ſondern in der That) gegeben ſeyn, folglich nur die nähere Beſtimmung der Form der Erkenntniß überhaupt ſeyn, deren allgemeinſte Beſtimmung jener Gegenſatz ſelbſt iſt. Was nun in der Erſcheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt iſt, indem es nur mittelſt derſelben vorgeſtellt werden kann, nämlich *Vielheit*, durch das Neben- und Nacheinander, *Wechſel und Dauer*, durch das Geſetz der Kauſalität, und die nur unter Vorausſetzung der Kauſalität vorſtellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelſt dieſer Vorſtellbare, — dieſes Alles insgeſammt iſt Dem, *das* da erſcheint, *das* in die Form der Vorſtellung eingegangen iſt, weſentlich nicht eigen, ſondern hängt nur dieſer Form ſelbſt an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erſcheinung, was *nicht* durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt, noch auf dieſe zurückzuführen, noch nach dieſen zu erklären iſt, gerade Das ſeyn, worin ſich unmittelbar das Erſcheinende, das Ding an ſich kund giebt. Dieſem zufolge wird nun die vollkommenſte Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erſchöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntniß *als ſolcher* eigen iſt, alſo der *Form* der Erkenntniß; nicht aber Dem, was, an ſich *nicht* Vorſtellung, *nicht* Objekt, erſt durch das Eingehn in dieſe Formen erkennbar, d. h. Vorſtellung, Objekt, geworden iſt. Nur Das alſo, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorſtellungſeyn überhaupt und als ſolchem (nicht vom Dem, was erkannt wird, und erſt zur Vorſtellung geworden iſt), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterſchied zukommt, was eben deswegen ſogut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erſchöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieſes aber beſteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erſcheinung, die ſich gemeinſchaftlich als Satz vom Grunde ausſprechen laſſen, deſſen auf die anſchauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausſchließlich zu thun haben) ſich beziehenden Geſtalten Zeit, Raum und Kauſalität ſind. Auf ſie allein gegründet iſt die geſammte reine Mathematik und die reine Naturwiſſenſchaft a priori. Nur in dieſen Wiſſenſchaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, ſtößt nicht auf das Unergründliche (Grundloſe d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinſicht auch Kant, wie geſagt, jene Erkenntniſſe vorzugsweiſe, ja ausſchließlich, nebſt der Logik, Wiſſenſchaften nennen wollte. Andrerſeits aber zeigen uns dieſe Erkenntniſſe weiter nichts, als bloße Verhältniſſe, Relationen einer Vorſtellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den ſie bekommen, jede Erſcheinung, die jene Formen füllt, enthält ſchon etwas nicht mehr vollſtändig ſeinem ganzen Weſen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, alſo etwas Grundloſes, wodurch ſogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchſichtigkeit einbüßt. Dieſes der Ergründung ſich Entziehende aber iſt eben das Ding an ſich, iſt dasjenige, was weſentlich nicht Vorſtellung, nicht Objekt der Erkenntniß iſt; ſondern erſt indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden iſt. Die Form iſt ihm urſprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da dieſe der Satz vom Grund iſt, alſo nicht vollſtändig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erſchöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erſcheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß iſt, wenn alle Aetiologie uns die geſetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erſcheinungen, mit allen ihren Beſtimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollſtändig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede beſtimmte Erſcheinung gerade jetzt hier und gerade hier jetzt ſich zeigen muß; ſo bringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Weſen der Dinge, ſo bleibt dennoch immer Etwas, daran ſich keine Erklärung wagen darf, ſondern das ſie immer vorausſetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die beſtimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erſcheinung, das Grundloſe, was nicht von der Form der Erſcheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem dieſe Form an ſich fremd iſt, das aber in ſie eingegangen iſt, und nun nach ihrem Geſetz hervortritt, welches Geſetz aber eben auch nur das Hervortreten beſtimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erſcheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Phyſik, Chemie lehren die Regeln und Geſetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Kohäſion, Elaſticität, Wärme, Licht, Wahlverwandſchaften, Magnetismus, Elektricität u. ſ. w. wirken, d. h. das Geſetz, die Regel, welche dieſe Kräfte in Hinſicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte ſelbſt aber bleiben dabei, wie man ſich auch gewerden mag, qualitates occultae. Denn es iſt eben das Ding an ſich, welches, indem es erſcheint, jene Phänomene darſtellt, von ihnen ſelbſt gänzlich verſchieden, zwar in ſeiner Erſcheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorſtellung, völlig unterworfen, ſelbſt aber nie auf dieſe Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologiſch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollſtändig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, ſofern es jene Form angenommen hat, d. h. ſofern es Erſcheinung iſt; ſeinem innern Weſen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindeſten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit ſich führt, je mehr in ihr von Dem iſt, was ſich gar nicht anders denken und vorſtellen läßt, — wie z. B. die räumlichen Verhältniſſe —, je klärer und genügender ſie daher iſt; deſto weniger rein objektiven Gehalt hat ſie, oder deſto weniger eigentliche Realität iſt in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres ſich uns als bloß empiriſch gegeben aufdringt; deſto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales iſt in ſolcher Erkenntniß; aber auch zugleich deſto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin geſtrebt, alles organiſche Leben auf Chemismus oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Geſtalt der Atome), dieſen aber wieder theils auf den Gegenſtand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr ſo, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometriſch conſtruirt): die Geometrie läßt ſich endlich in Arithmetik auflöſen, welche die, wegen Einheit der Dimenſion, faßlichſte, überſehbarſte, bis aufs Letzte ergründliche Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt *). Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals

---

*) Belege zu der hier allgemein dargeſtellten Methode ſind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, Leſage mechaniſche Phyſik, Reils Form und Miſchung als Urſache des thieriſchen Lebens u. ſ. w.

zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an; ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, *was* da erſcheint, wäre zurückgeführt auf Das, *wie* es erſcheint, und dieſes *wie* wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten *ſcheinen* wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der anderen abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kauſalität, ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade ſo wirkt, nie. Hat es keine andern Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen; ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja iſt an ſich mit dieſem identiſch. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Charakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieſes und kein anderes, ja daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Charakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos.

Es iſt ein eben ſo großer als gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden; da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſere Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns eben ſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltner und nur unter kombinirten Umſtänden wirkenden (z. B. chemiſche Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus dieſen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menſchen Erkennen und Wollen verſtehn würde. Man fügte ſich ſtillſchweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehn, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht ſie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie geſagt, nicht gelingen. Aber abgeſehn davon, ſo ſtände ſolches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben ſo Unbekanntes, als das erſte Problem war, zurückführen? Verſteht man aber am Ende vom innern Weſen jener allgemeinen Naturkräfte mehr als vom innern Weſen eines Thieres? iſt nicht eines ſo unerforſcht, als das andere? unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erſcheinung iſt, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, ſondern Philoſophie, d. i. nicht relative, ſondern unbedingte Erkenntniß vom Weſen der Welt beabſichtigen, ſchlagen den entgegengeſetzten Weg ein und gehn von Dem, was uns unmittelbar, was uns am vollſtändigſten bekannt und ganz und gar vertraut iſt, was uns am nächſten liegt, aus, um Das zu verſtehn, was uns nur entfernt, einſeitig und mittelbar bekannt iſt: und aus der mächtigſten, bedeutendeſten, deutlichſten Erſcheinung wollen wir die unvollkommnere, ſchwächere verſtehn lernen. Mir iſt von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur eine Seite bekannt, die der Vorſtellung: ihr inneres Weſen bleibt mir verſchloſſen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Urſachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Weſen meiner eigenen durch äußere Gründe beſtimmten Veränderungen iſt, kann ich Einſicht erhalten in die Art und Weiſe, wie jene lebloſen Körper ſich auf Urſachen verändern, und ſo verſtehn, was ihr inneres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinen mir die Kenntniß der Urſache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt iſt, von dem ich nicht bloß die eine Seite, die der Vorſtellung, kenne, ſondern auch die zweite, welche Wille heißt. Statt alſo zu glauben, ich würde meine eigene Organiſation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, beſſer verſtehn, wenn ich ſie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Urſachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, ſofern ich Philoſophie, nicht Aetiologie ſuche, umgekehrt auch die einfachſten und gemeinſten Bewegungen des unorganiſchen Körpers, die ich auf Urſachen erfolgen ſehe, zuvörderſt ihrem innern Weſen nach verſtehn lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche ſich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identiſch mit Dem erkennen, was in mir der Wille iſt, und für nur dem Grad nach davon verſchieden. Dies heißt: die in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellte vierte Klaſſe der Vorſtellungen muß mir der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innern Weſens der erſten Klaſſe, und aus dem Geſetz der Motivation muß ich das Geſetz der Kauſalität, ſeiner innern Bedeutung nach, verſtehn lernen.

Spinoza ſagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, meinen würde, aus ſeinem eignen Willen zu fliegen. Ich ſetze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß iſt für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäſion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zuſtande erſcheint, iſt, dem innern Weſen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte ſein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will ſie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Perſon. Ich hingegen betrachte das innere Weſen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Urſache), als ihre Vorausſetzung, erſt Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menſchen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe iſt, da, wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und das im Stein den ſchwächſten, im Menſchen den ſtärkſten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat.

Noch verdient bemerkt zu werden, daß ſchon Euler einſah, das Weſen der Gravitation müſſe zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (alſo Willen) zurückgeführt werden (im 68ſten Briefe an die Prinzeſſin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Neuton daſteht, abhold, und er iſt geneigt, eine Modifikation deſſelben zur früheren Karteſianiſchen Theorie zu verſuchen, alſo die Gravitation aus dem Stoſſe eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundſätze lieben", angemeſſener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Phyſik verbannt ſehn. Dies iſt eben nur der todten Naturanſicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrſchte, gemäß: allein es iſt beachtenswerth in Hinſicht auf die von mir aufgeſtellte Grundwahrheit, welche ſchon damals dieſer feine Kopf aus der Ferne durchſchimmern ſehend, bei Zeiten umzukehren ſich beeilte und, in ſeiner Angſt, alle damaligen Grundanſichten gefährdet zu ſehen, ſogar beim alten, bereits abgethanen Abſurden Schutz ſuchte.

§. 25.

Wir wiſſen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar iſt, welche wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſere Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſere Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen; da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt: ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die

Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklang ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbild ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht. Er offenbart ſich eben ſo ganz und eben ſo ſehr in einer Eiche, als in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinſicht auf ihn, ſondern nur in Hinſicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und ſelbſt darin vervielfachten und zerſtreuten Individuen, deren Vielheit aber ſelbſt wieder auch nur ſeine Erſcheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Weſen, und wäre es das geringſte, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehn müßte. Im Gefühl hievon ſagt der große Myſtiker Angelus Sileſius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geiſt aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weiſe verſucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Faſſungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menſchen; dann wieder im Gegenſatz hievon, über die Größe des Geiſtes in dieſem ſo kleinen Menſchen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja meſſen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwiſchen iſt mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigſte Dieſes, daß das Weſen an ſich, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, — was immer es auch ſeyn möchte, — doch nicht ſein wahres Selbſt ſolchergeſtalt im gränzenloſen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, ſondenn dieſe unendliche Ausdehnung ganz allein ſeiner Erſcheinung angehört, es ſelbſt hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig iſt; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen ſtehn bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen iſt, daß man die gränzenloſe Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endloſen Raum perſönlich durchflöge; ſondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforſcht, indem man das wahre und eigentliche Weſen deſſelben vollkommen erkennen und verſtehn zu lernen ſucht.

Demgemäß wird Folgendes, was ſich hier jedem Schüler des Platon ſchon von ſelbſt aufgedrungen hat, im nächſten Buch der Gegenſtand einer ausführlichen Betrachtung ſeyn, nämlich daß jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehn, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden; während jene entſtehn und vergehn, immer werden und nie ſind; daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts anderes; als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinn gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehn iſt und dabei durchaus nicht zu denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, eben ſo unpaſſend als unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Muſterbilder. Den kürzeſten und bündigſten Ausdruck für jenes berühmte Platoniſche Dogma giebt uns Diogenes Laertius (III, 13): ὁ *Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ᾽αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα.* Von jenem Kantiſchen Misbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

§. 26.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in der überhaupt vorhandenen Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus, chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut wie das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Charakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Weſen ſich entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig, nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehn, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. — Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt:“ vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben iſt. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt, indem ſie nur in Bezug auf dieſe Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine eben ſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſache, deren Aeußerung ſie iſt. Denn Das eben, was einer Urſache, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die obern Thiere haben einen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrſcht, ebendeshalb auch nur wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Ohne Zweifel iſt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen andern zuſammenhängend, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch ſehr ſchwach ſind, ſelbſt bei den obern Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo dieſelben ſind, als beim Menſchen *). Ferner iſt es ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individual-

---

*) Wenzel, de structura cerebri hominis et brutorum 1812. c. 3. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783. p. 470 et 483.

charakters anzuſehn, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und charakteriſirte Erſcheinung des Willens, ja gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehn iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualcharakter im Ganzen fehlt und nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, ja ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehn, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern günſtigen oder ungünſtigen Einflüſſen des Bodens und Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären laſſen; ſo verſchwindet endlich im unorganiſchen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kryſtall iſt noch gewiſſermaaßen als Individuum anzuſehn: er iſt eine Einheit des Strebens nach beſtimmten Richtungen, von der Erſtarrung ergriffen, die deſſen Spur bleibend macht: er iſt zugleich ein Aggregat aus ſeiner Kerngeſtalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz ſo wie der Baum ein Aggregat iſt aus der einzelnen treibenden Faſer, die ſich in jeder Rippe des Blatts, jedem Blatt, jedem Aſt darſtellt, wiederholt und gewiſſermaaßen jedes von dieſen als ein eigenes Gewächs anſehn läßt, das ſich paraſitiſch vom größern nährt, ſo daß der Baum, ähnlich dem Kryſtall, ein ſyſtematiſches Aggregat von kleinen Pflanzen iſt, wiewohl erſt das Ganze die vollendete Darſtellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieſer beſtimmten Stufe der Objektivation des Willens iſt. Die Individuen derſelben Gattung von Kryſtallen können aber keinen andern Unterſchied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann ſogar jede Gattung nach Belieben zu großen oder kleinen Kryſtallen anſchießen machen. Das Individuum aber als ſolches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet ſich durchaus nicht mehr in der unorganiſchen Natur. Alle ihre Erſcheinungen ſind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. ſolcher Stufen der Objektivation des Willens, welche ſich durchaus nicht (wie in der organiſchen Natur) durch die Vermittelung der Verſchiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweiſe ausſprechen, objektiviren; ſondern ſich allein in der Species und dieſe in jeder einzelnen Erſcheinung ganz und ohne alle Abweichung darſtellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtſeyn durch Urſache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), ſondern nur den einzelnen Erſcheinungen dieſer angehören; ſo muß in allen Millionen Erſcheinungen einer ſolchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, ſie als ſolche ſich ganz genau auf gleiche Weiſe darſtellen, und bloß die äußern Umſtände können die Erſcheinung modificiren. Dieſe Einheit ihres Weſens in allen ihren Erſcheinungen, dieſe unwandelbare Konſtanz des Eintritts derſelben, ſobald, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu vorhanden ſind, heißt ein *Naturgeſetz*. Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt; ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehn giebt von den Erſcheinungen deſſelben Willens auf den höhern, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſei es durch unſere Veranſtaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſogut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung vor ſich geht. Am meiſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr kombinirten Umſtänden eintretenden und unter dieſen uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß, wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehn müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in fixe Luft verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, gewahren wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und dem Geiſt, der durch ſie herbeigerufen nothwendig erſcheint. Hingegen, wenn wir in die philoſophiſche Erkenntniß eingedrungen ſind, daß eine Naturkraft eine beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens iſt, d. h. Desjenigen, was auch wir als unſer innerſtes Weſen erkennen, und daß dieſer Wille an ſich ſelbſt und unterſchieden von ſeiner Erſcheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch dieſe bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe ſeiner Objektivation, d. i. der Idee, ſondern erſt den Erſcheinungen dieſer zukommt, das Geſetz der Kauſalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in dieſen den vervielfachten Erſcheinungen der verſchiedenen Ideen, in welchen der Wille ſich manifeſtirt, ihre Stelle beſtimmt, die Ordnung regelnd, in der ſie eintreten müſſen; — wenn uns, ſage ich, in dieſer Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen iſt, daß Raum, Zeit und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich, ſondern nur der Erſcheinung zukommen, nur Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſchaffenheiten des Dinges an ſich ſind: dann werden wir einſehn, daß jenes Erſtaunen über die Geſetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erſcheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derſelben, in der That dem Erſtaunen eines Kindes oder eines Wilden zu vergleichen iſt, der zum erſten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, ſich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen die er ſieht, und einzeln die Blätter einer jeden derſelben zählt.

Jede allgemeine urſprüngliche Naturkraft iſt alſo in ihrem innern Weſen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede ſolche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgeſetz aber iſt die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung. Dieſe Form iſt Zeit, Raum und Kauſalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt ſich die Idee in unzählige Erſcheinungen: die Ordnung aber, nach welcher dieſe in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, iſt feſt beſtimmt durch das Geſetz der Kauſalität: dieſes iſt gleichſam die Norm der Gränzpunkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich gleichſam theilen müſſen; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, das ihre Anſprüche beſtimmt: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum eine unendliche Zeit hindurch füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und dieſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: eben ſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an derſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens derſelben Materie, bei allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum: welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert, da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher auseinandergeriſſen worden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die in der Vereinigung beider beſtehende Materie Bedeutung hat, indem es die Gränzen beſtimmt, welchen gemäß die Erſcheinungen der Naturkräfte ſich im Beſitz jener theilen, während die urſprünglichen Naturkräfte ſelbſt, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an ſich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen iſt, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb deren allein jede ätiologiſche Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Weſen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu dieſem Zweck, etwan eine nach Geſetzen der Mechanik konſtruirte Maſchine. Eiſerne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerſtehn durch ihre Starrheit, ſtoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. ſ. f. Hier ſind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit urſprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich äußern, hervortreten, beſtimmte Materie, Zeit und Ort beherrſchen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein ſtarker Magnet auf das Eiſen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maſchine ſtockt und die Materie iſt ſofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologiſche Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetiſmus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maſchine auf Zinkplatten gelegt, geſäuerte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich iſt dieſelbe Materie der Maſchine einer andern urſprünglichen Kraft, dem Galvaniſmus anheimgefallen, der nun nach ſeinen Geſetzen ſie beherrſcht, durch ſeine Erſcheinungen an ihr ſich offenbart, von denen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umſtände, unter denen, und die Geſetze, nach welchen ſie ſich zeigen, angeben kann. Jetzt laſſen wir die Temperatur wachſen, reinen Sauerſtoff hinzutreten: die ganze Maſchine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verſchiedene Naturkraft, der Chemiſmus, für dieſe Zeit, an dieſem Ort, unweigerlichen Anſpruch an jene Materie, und offenbart ſich an ihr als Idee, als beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entſtandene Metallkalk verbinde ſich nun mit einer Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an: ſie ſind die Erſcheinung einer andern Idee, die ſelbſt wieder ganz unergründlich iſt, während ihre Erſcheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit andern Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zuſehn, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an, und auch nur bis dahin geht die auf daſſelbe gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvaniſmus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehn muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitauſend Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Pflanze emporſteigt. — *)

Iſt uns nun durch dieſe Betrachtung der Unterſchied deutlich geworden zwiſchen der Naturkraft und allen ihren Erſcheinungen; haben wir eingeſehn, wie jene der Wille ſelbſt auf dieſer beſtimmten Stufe ſeiner Objektivation iſt, den Erſcheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt und das Geſetz der Kauſalität nichts anderes als die Beſtimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erſcheinungen iſt; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Urſachen, causes occasionelles, erkennen. Es iſt ſehr der Mühe werth, dieſe ſeine Lehre, wie er ſie in den recherches de la vérité, zumal im 3ten Kapitel des 2ten Theils des 6ten Buchs und in den hinten angehängten eclaircissements zu dieſem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darſtellung zu vergleichen und die vollkommenſte Uebereinſtimmung beider Lehren, bei ſo großer Verſchiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den poſitiven Dogmen, welche ihm ſein Zeitalter unwiderſtehlich aufzwang,

---

*) Am 16. Septbr. 1840 zeigte, im litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Inſtitut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorleſung über Aegyptiſche Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinſon in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woſelbſt ſolche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müſſen. Sie wurden in einer hermetiſch verſiegelten Vaſe gefunden. Zwölf Körner hatte er geſäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachſen und deren Saamen jetzt vollkommen reif war.“ Aus den Times v. 21 Sept. 1840. — Desgleichen producirte in der mediciniſch-botaniſchen Geſellſchaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche ſich in der Hand einer Aegyptiſchen Mumie gefunden hatte, der ſie aus einer religiöſen Rückſicht mochte beigegeben ſeyn, und die mithin wenigſtens 2000 Jahre alt war. Er hatte ſie in einen Blumentopf gepflanzt, wo ſie ſogleich gewachſen war und grünte. Dieſes wird aus dem Medical Journal v. 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — Ja, die in Kalkſtein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß ſelbſt das thieriſche Leben einer ſolchen Suſpenſion auf Jahrtauſende fähig iſt, wenn dieſe durch den Winterſchlaf eingeleitet und durch beſondere Umſtände erhalten wird.

dennoch, in ſolchen Banden, unter ſolcher Laſt, ſo glücklich, ſo richtig die Wahrheit traf und ſie mit eben jenen Dogmen, wenigſtens mit der Sprache derſelben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit iſt unglaublich groß und von unſäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, ſelbſt den bizarreſten, ja abſurdeſten Dogmen verſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt; aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebranche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das An-ſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußeren Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, das aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: gerade ſo aber auch iſt es da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation höchſt verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Charakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Charakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und Gehalt: dieſe gehn hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erſcheinung des Willens, alſo grundlos iſt. Warum der Eine boshaft, der Andere gut iſt, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab, und iſt ſchlechthin in dieſem Sinn unerklärlich. Aber ob ein Böſer ſeine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreiſe ſeiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer ſtürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies iſt die äußere Form ſeiner Erſcheinung, das Unweſentliche derſelben, und hängt ab von den Umſtänden, in die ihn das Schickſal ſetzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüſſen, von den Motiven: aber nie iſt ſeine Entſcheidung auf dieſe Motive aus ihnen erklärlich: ſie geht hervor aus dem Willen, deſſen Erſcheinung dieſer Menſch iſt. Davon im vierten Buch. Die Art und Weiſe, wie der Charakter ſeine Eigenſchaften entfaltet, iſt ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißloſen Natur die ſeinigen zeigt. Das Waſſer bleibt Waſſer, mit ſeinen ihm inwohnenden Eigenſchaften: ob es aber als ſtiller See ſeine Ufer ſpiegelt, oder ob es ſchäumend über Felſen ſtürzt, oder, künſtlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe ſpritzt; das hängt von den äußern Urſachen ab: Eines iſt ihm ſo natürlich wie das Andere: aber je nachdem die Umſtände ſind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich ſehr bereit, in jedem Fall jedoch ſeinem Charakter getreu und immer nur dieſen offenbarend. So wird ſich auch jeder menſchliche Charakter unter allen Umſtänden offenbaren: aber die Erſcheinungen, die daraus hervorgehn, werden ſeyn, je nachdem die Umſtände waren.

§. 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über ie Kräfte der Natur und die Erſcheinungen derſelben uns deutlich geworden iſt, wie weit die Erklärung aus Urſachen gehn kann und wo ſie aufhören muß, wenn ſie nicht in das thörichte Beſtreben verfallen will, den Inhalt aller Erſcheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; ſo werden wir nunmehr auch im Allgemeinen beſtimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern iſt. Sie hat zu allen Erſcheinungen in der Natur die Urſachen aufzuſuchen d. h. die Umſtände, unter denen ſie allezeit eintreten: dann aber hat ſie die, unter mannigfaltigen Umſtänden vielgeſtaltenen Erſcheinungen zurückzuführen auf Das, was in aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſach vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterſcheidend ob eine Verſchiedenheit der Erſcheinung von einer Verſchiedenheit der Kraft, oder nur von Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die Kraft ſich äußert, herrührt, und gleich ſehr ſich hütend für Erſcheinung verſchiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derſelben Kraft, bloß unter verſchiedenen Umſtänden, iſt, als umgekehrt für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was urſprünglich verſchiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher ſo wenige Menſchen fähig ſind, in der Phyſik die Einſicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwiſſenheit machen geneigt, ſich zu früh auf urſprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt ſich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholaſtiker. Ich wünſche nichts weniger als die Wiedereinführung derſelben begünſtigt zu haben. Man darf, ſtatt eine phyſikaliſche Erklärung zu geben, ſich ſo wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpfungskraft Gottes. Denn die Phyſik verlangt Urſachen: der Wille aber iſt nie Urſache: ſein Verhältniß zur Erſcheinung iſt durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; ſondern was an ſich Wille iſt, iſt andrerſeits als Vorſtellung da, d. h. iſt Erſcheinung: als ſolche befolgt es die Geſetze, welche die Form der Erſcheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl ſie allemal Willenserſcheinung iſt, dennoch eine Urſache haben, aus der ſie in Beziehung auf beſtimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Weſen nach, ſondern als einzelne Erſcheinung zu erklären iſt. Dieſe Urſache iſt eine mechaniſche beim Stein, iſt ein Motiv bei der Bewegung des Menſchen: aber fehlen kann ſie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinſame Weſen aller Erſcheinungen einer beſtimmten Art, Das, ohne deſſen Vorausſetzung die Erklärung aus der Urſache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das iſt die allgemeine Naturkraft, die in der Phyſik als qualitas occulta ſtehn bleiben muß, eben weil hier die ätiologiſche Erklärung zu Ende iſt und die metaphyſiſche anfängt. Die Kette der Urſachen und Wirkungen wird aber nie durch eine urſprüngliche Kraft, auf die man ſich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf dieſe, als auf ihr erſtes Glied zurück, ſondern das nächſte Glied der Kette, ſo gut als das entfernteſte, ſetzt ſchon die urſprüngliche Kraft voraus, und könnte ſonſt nichts erklären. Eine Reihe von Urſachen und Wirkungen kann die Erſcheinung der verſchiedenartigſten Kräfte ſeyn, deren ſucceſſiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch ſie geleitet wird, wie ich es oben am Beiſpiel einer metallenen Maſchine erläutert habe: aber die Verſchiedenheit dieſer urſprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Urſachen und den Zuſammenhang zwiſchen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philoſophie der Natur thun einander nie Abbruch; ſondern gehen neben einander, denſelben Gegenſtand aus verſchiedenem Geſichtspunkt betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenſchaft von den Urſachen, welche die einzelne zu erklärende Erſcheinung nothwendig herbeiführten und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen dieſen Urſachen und Wirkungen thätig ſind, beſtimmt dieſe Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterſchiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verſchiedenheit der Umſtände verſchieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den ſie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein *Naturgeſetz* heißt. Sobald die Phyſik dies Alles in jeder Hinſicht vollſtändig geleiſtet haben wird, hat ſie ihre Vollendung erreicht: dann iſt keine Kraft in der unorganiſchen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erſcheinung jener Kräfte, unter beſtimmten Umſtänden, gemäß einem Naturgeſetze, nachgewieſen wäre. Die Betrachtung der geſammten Natur wird ſodann durch die *Morphologie* vollendet, welche alle bleibenden Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da es bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, genau genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf eine, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, auf welche ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege; ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwan auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Miſchung“ ſeiner Beſtandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der phyſiolo giſchen Erklärung die Zurückführung des organiſchen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Phyſik betrachtet, ſei, findet man noch ausgeſprochen in Meckel's Archiv für Phyſiologie, 1820, Bd. 5. S. 185. — Auch Lamarck, in ſeiner philosophie zoologique Vol. 2, ch. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (p. 16.). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an ſich und die Thier- und Pflanzen-Welt deſſen Erſcheinung. Das Abſurde dieſer Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Allen ſolchen Anſichten, wie ſie auch noch jetzt immer wieder auftauchen, liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Vorausſetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erſcheinungen phyſiſcher, chemiſcher und mechaniſcher Kräfte ſei, die hier, zufällig zuſammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturſpiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres oder des Menſchen wäre demnach, philoſophiſch betrachtet, nicht Darſtellung einer eigenen Idee, d. h. nicht ſelbſt unmittelbar Objektität des Willens, auf einer beſtimmten höheren Stufe; ſondern in ihm erſchienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zuſammentreffen dieſer Kräfte ſo zufällig zuſammengeblaſen, wie die Geſtalten von Menſchen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an ſich weiter nicht intereſſant. — Wir werden indeſſen ſogleich ſehn, inwiefern dennoch jene Anwendung phyſiſcher und chemiſcher Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewiſſer Gränzen geſtattet und brauchbar ſeyn möchte. Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich ſchwierigen Erörterung.

Es iſt zwar, allem Geſagten zufolge, eine Verirrung der Naturwiſſenſchaft, wenn ſie die höhern Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen urſprünglicher und für ſich beſtehender Naturkräfte eben ſo fehlerhaft iſt, wie die grundloſe Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine beſondere Erſcheinungsart ſchon bekannter Statt findet. Mit Recht ſagt daher Kant, es ſei ungereimt, auf einen Neuton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den

Grashalm zurückführte auf Erſcheinungen phyſiſcher und chemiſcher Kräfte, deren zufälliges Konkrement, alſo ein bloßes Naturſpiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erſchiene, d. h. der Wille ſich nicht auf einer höheren und beſonderen Stufe unmittelbar offenbarte; ſondern eben nur ſo, wie in den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur, und zufällig in dieſer Form. Die Scholaſtiker, welche Dergleichen keineswegs verſtattet hätten, würden ganz recht geſagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derſelben zur bloßen forma accidentalis. Denn des Ariſtoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andrerſeits nun aber iſt nicht zu überſehn, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganiſchen und allen Geſtalten der organiſchen Natur, es einer und derſelbe Wille iſt, der ſich offenbart, d. h. in die Form der Vorſtellung, in die Objektität eingeht. Seine Einheit muß ſich daher auch durch eine innere Verwandſchaft zwiſchen allen ſeinen Erſcheinungen zu erkennen geben. Dieſe nun offenbart ſich auf den höhern Stufen ſeiner Objektität, wo die ganze Erſcheinung deutlicher iſt, alſo im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erſcheinungen ſich wiederfindet, welcher das leitende Princip der vortrefflichen, in unſern Tagen von den Franzoſen ausgegangenen, zoologiſchen Syſteme iſt, welcher am vollſtändigſten in der vergleichenden Anatomie nachgewieſen wird, (l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique) und welchen aufzufinden auch ein Hauptgeſchäft oder doch gewiß die löblichſte Beſtrebung derjenigen Schriftſteller iſt, die ſich in Deutſchland heut zu Tage Naturphiloſophen nennen, und die darin manches Verdienſt haben, wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben ſie jene allgemeine Verwandſchaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganiſchen Natur nachgewieſen, z. B. zwiſchen Elektricität und Magnetismus, zwiſchen chemiſche Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben beſonders darau aufmerkſam gemacht, wie die Polarität, d. h. das Auseinander treten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſe und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſi meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehn in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. In China iſt jedoch dieſe Erkenntniß ſeit den älteſten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegenſatz des *Yin* und *Yang*. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und ſelben Willens, folglich dem innern Weſen nach identiſch ſind; ſo muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwiſchen ihnen ſeyn und in jedem Unvollkommneren ſich ſchon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächſt liegenden Vollkommneren zeigen; ſondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als *Vorſtellung* angehören, ſo läßt ſich ſogar annehmen, daß ſchon in den allgemeinſten Formen der Vorſtellung, in dieſem eigentlichen Grundgerüſt der erſcheinenden Welt, alſo in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Deſſen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweiſen ſei. Es ſcheint eine dunkle Erkenntniß hievon geweſen zu ſeyn, welche der Kabbala und aller mathematiſchen Philoſophie der Pythagoreer, auch der Chineſen, im Y-king, den Urſprung gab: und auch in jener Schellingiſchen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Beſtrebungen die Analogie zwiſchen allen Erſcheinungen der Natur an das Licht zu ziehn, auch manche, wiewohl unglückliche Verſuche, aus den bloßen Geſetzen des Raumes und der Zeit Naturgeſetze abzuleiten. Indeſſen kann man nicht wiſſen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Beſtrebungen realiſiren wird.

Wenn nun gleich der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich nie aus den Augen zu laſſen iſt, und daher die Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er beſtimmte Stufen ſeiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen ſelbſt, in denen er erſcheint, und daher z. B. nimmermehr die chemiſche oder elektriſche Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt, und die erſteren gleichſam als höhere Potenzen von dieſer letzteren angeſehn werden können, eben ſo wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermiſchen und zu identifiziren und etwan die vollkommneren für Spielarten der unvollkommneren zu erklären; wenn alſo endlich auch die phyſiologiſchen Funktionen nie auf chemiſche oder phyſiſche Proceſſe zurückzuführen ſind; ſo kann man doch, zur Rechtfertigung dieſes Verfahrens innerhalb gewiſſer Schranken, Folgendes mit vieler Wahrſcheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erſcheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektivation, alſo im Unorganiſchen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kauſalität, ſich der vorhandenen Materie bemächtigen will; ſo geht aus dieſem Streit die Erſcheinung einer höheren Idee hervor, welche die vorhin dageweſenen unvollkommneren alle überwältigt, jedoch ſo, daß ſie das Weſen derſelben auf eine untergeordnete Weiſe beſtehn läßt, indem ſie ein Analogon davon in ſich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erſcheinenden Willens in allen Ideen und aus ſeinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich iſt. Wir ſehn daher z. B. im Feſtwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Kryſtalliſation, als welche urſprünglich den Kalk beherrſchte, obgleich die Oſſifikation nie auf Kryſtalliſation zurückzuführen iſt. Schwächer zeigt ſich dieſe Analogie im Feſtwerden des Fleiſches. So auch iſt die Miſchung der Säfte im thieriſchen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemiſchen Miſchung und Abſcheidung, ja die Geſetze dieſer wirken dabei noch fort, aber untergeordnet, ſehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemiſche Kräfte, außerhalb des Organismus, nie ſolche Säfte liefern werden. Die aus ſolchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objektivationen des Willens hervorgehende vollkommnere gewinnt, eben dadurch, daß ſie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in ſich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt ſich auf eine neue deutlichere Art: es entſteht, urſprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Aſſimilation an den vorhandenen Keim, organiſcher Saft, Pflanze, Thier, Menſch. Alſo aus dem Streit niedrigerer Erſcheinungen geht die höhere, ſie alle verſchlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrſcht demnach ſchon hier das Geſetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich geweſen wäre, durch die Klarheit der Darſtellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieſer Gedanken zu überwinden: allein ich ſehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Leſers mir ſehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverſtanden bleiben oder mißverſtanden werden ſoll. — Der gegebenen Anſicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemiſcher und phyſiſcher Wirkungsarten nachweiſen, aber nie ihn aus dieſen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken ſolcher Kräfte, alſo zufällig hervorgebrachtes Phänomen iſt, ſondern eine höhere Idee, welche ſich jene niedrigeren durch *überwältigende Aſſimilation* unterworfen hat; weil der in allen Ideen ſich objektivirende *eine* Wille, indem er zur höchſtmöglichen Objektivation ſtrebt, hier die niederen Stufen ſeiner Erſcheinung, nach einem Konflikt derſelben, aufgiebt, um auf einer höheren deſto mächtiger zu erſcheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet ſie den Widerſtand dieſer, welche, wenn gleich zur Dienſtbarkeit gebracht, doch immer noch ſtreben, zur unabhängigen und vollſtändigen Aeußerung ihres Weſens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eiſen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigſte Objektivation des Willens, ein urſprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eiſens hat, in welchem ſteten Kampf der Magnet ſich ſogar ſtärkt, indem der Widerſtand ihn gleichſam zu größerer Anſtrengung reizt; eben ſo unterhält jede und auch die Willenserſcheinung, welche ſich im menſchlichen Organismus darſtellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen phyſiſchen und chemiſchen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher ſinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher iſt das behagliche Gefühl der Geſundheit, welches den Sieg der Idee des ſich ſeiner bewußten Organismus über die phyſiſchen und chemiſchen Geſetze, welche urſprünglich die Säfte des Leibes beherrſchen, ausdrückt, doch ſo oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewiſſen, größeren oder kleineren Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerſtand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch ſchon der vegetative Theil unſers Lebens mit einem leiſen Leiden beſtändig verknüpft iſt. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animaliſchen Funktionen, weil ſie die ganze Lebenskraft in Anſpruch nimmt zur Ueberwältigung chemiſcher Naturkräfte durch die Aſſimilation. Daher alſo überhaupt die Laſt des phyſiſchen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafs und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umſtände begünſtigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, ſelbſt durch den ſteten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entriſſene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darſtellung ihres Weſens gelangen. Man kann daher auch ſagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er iſt, nur darſtellt nach Abzug des Theiles ſeiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie ſtreitig machen. Dieſes ſcheint dem Jakob Böhm vorgeſchwebt zu haben, wenn er irgendwo ſagt, alle Leiber der Menſchen und Thiere, ja alle Pflanzen ſeien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck ſeiner Idee, d. h. ſteht näher oder ferner dem Ideal, welchem in ſeiner Gattung die Schönheit zukommt.

So ſehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen weſentliche Entzweiung mit ſich ſelbſt deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der anderen die Materie, den Raum, die Zeit ſtreitig. Beſtändig muß die beharrende Materie die Form wechſeln, indem, am Leitfaden der Kauſalität, mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, organiſche Erſcheinungen ſich gierig zum Hervortreten drängen, ſich die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die geſammte Natur läßt ſich dieſer Streit verfolgen, ja ſie beſteht eben wieder nur durch ihn: *ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης.* (Arist. Metaph. B, 5): iſt doch dieſer Streit ſelbſt nur die Offenbarung der dem Willen weſentlichen Entzweiung mit ſich ſelbſt. Die deutlichſte Sichtbarkeit erreicht dieſer allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher ſelbſt wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines anderen wird, d. h. die Materie, in welcher ſeine Idee ſich darſtellte, zur Darſtellung einer anderen abtreten muß, indem jedes Thier ſein Daſeyn nur durch die beſtändige Aufhebung eines fremden erhalten kann, ſo daß der Wille zum Leben durchgängig an ſich ſelber zehrt und in verſchiedenen Geſtalten ſeine eigene Nahrung iſt, bis zuletzt das Menſchengeſchlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu ſeinem Gebrauch anſieht, daſſelbe Geſchlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in ſich ſelbſt jenen Kampf, jene Selbſtentzweiung des Willens zur furchtbarſten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwiſchen werden wir denſelben Streit, dieſelbe Ueberwältigung ebenſowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen: viele Inſekten (beſonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja in den Leib der Larven anderer Inſekten, deren langſame Zerſtörung das erſte Werk der auskriechenden Brut iſt: der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächſt und ſich ſpäter von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem feſtſitzt, ſchon mit ihm um die ſich darbietende Beute, ſo daß einer ſie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, p. 110 & III, p. 165): an den Ufern des Miſſouri ſieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer rieſenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aeſten, ſo umwunden, gefeſſelt und geſchnürt, daß ſie, wie erſtickt, verwelken muß: daſſelbe zeigt ſich ſogar auf den niedrigſten Stufen, z. B. wo durch organiſche Aſſimilation Waſſer und Kohle in Pflanzenſaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und ſo überall, wo mit Beſchränkung der chemiſchen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animaliſche Sekretion vor ſich geht; dann auch in der unorganiſchen Natur, wann z. B. anſchießende Kryſtalle ſich begegnen, kreuzen und gegenſeitig ſo ſtören, daß ſie nicht die rein auskryſtalliſirte Form zeigen können, wie denn faſt jede Druſe das Abbild eines ſolchen Streites des Willens auf jener ſo niedrigen Stufe ſeiner Objektivation iſt; oder auch wann ein Magnet dem Eiſen die Magneticität aufzwingt, um ſeine Idee auch hier darzuſtellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandſchaften überwältigt, die feſteſten Verbindungen zerſetzt, die chemiſchen Geſetze ſo ſehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zerſetzten Salzes zum poſitiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die ſie unterwegs geht, ſich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen ſie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es ſich in dem Verhältniß zwiſchen Centralkörper und Planet: dieſer, obgleich in entſchiedener Abhängigkeit, widerſteht noch immer, gleichwie die chemiſchen Kräfte im Organismus; woraus dann die beſtändige Spannung zwiſchen Centripetal- und Centrifugal-Kraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und ſelbſt ſchon ein Ausdruck iſt jenes allgemeinen der Erſcheinung des Willens weſentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erſcheinung eines Willens angeſehn werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben ſich darſtellt; ſo kann der urſprüngliche Zuſtand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe ſeyn, ſondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Raſt und Ziel. Dieſem ſteht weder das Geſetz der Trägheit, noch das der Kauſalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als ſolche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig iſt, ſo kann Bewegung, ſo gut als Ruhe, ihr urſprünglicher Zuſtand ſeyn, und wenn wir ſie in Bewegung vorfinden, ſind wir eben ſo wenig berechtigt vorauszuſetzen, daß dieſer ein Zuſtand der Ruhe vorhergegangen ſei, und nach der Urſache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir ſie in Ruhe fänden, wir eine dieſer vorhergegangene Bewegung vorauszuſetzen und nach der Urſach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher iſt kein erſter Anſtoß für die Centrifugalkraft zu ſuchen, ſondern ſie iſt, bei den Planeten, nach Kants und Laplace's Hypotheſe, Ueberbleibſel der urſprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene ſich, bei deſſen Zuſammenziehung getrennt haben. Dieſem ſelbſt aber iſt Bewegung weſentlich: er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endloſen Raum, oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unſichtbaren Centralkörper. Dieſe Anſicht ſtimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Aſtronomen von einer Centralſonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unſeres ganzen Sonnenſyſtems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unſre Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixſterne, mit ſammt der Centralſonne, zu ſchließen iſt, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert, (da Bewegung im abſoluten Raum von der Ruhe ſich nicht unterſcheidet) und eben hierdurch, wie ſchon unmittelbar durch das Streben und

Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schluſſe dieſes Buches, dem Streben des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen werden zuerkennen müſſen; daher eben auch wieder endloſer Raum und endloſe Zeit die allgemeinſten und weſentlichſten Formen ſeiner geſammten Erſcheinung ſeyn mußten, als welche ſein ganzes Weſen auszudrücken da iſt. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserſcheinungen gegen einander ſogar ſchon in der bloßen Materie, als ſolcher betrachtet, wiedererkennen, ſofern nämlich das Weſen ihrer Erſcheinung von Kant richtig ausgeſprochen iſt als Repulſiv- und Attraktiv-Kraft; ſo daß ſchon ſie nur in einem Kampf entgegenſtrebender Kräfte ihr Daſeyn hat. Abſtrahiren wir von aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſions-Kraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es als Starrheit oder als Elaſticität, jener widerſtrebend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Charakter ausdrückt.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartiger und geſetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ſondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der inneren Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte; weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen das Gedränge und Gewirre ſo groß geworden iſt, daß ſie einander ſtören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum die Nahrung erwarten muß, zu ungünſtig ſeyn würde. Die Nahrung muß daher aufgeſucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, ſich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieſer die Erkenntniß nothwendig, welche alſo eintritt als ein auf dieſer Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Sie tritt hervor, repräſentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Beſtrebung oder Beſtimmung des ſich objektivirenden Willens durch ein Organ repräſentirt iſt, d. h. für die Vorſtellung ſich als ein Organ darſtellt *). — Allein mit dieſem Hülfsmittel, dieſer μηχανη, ſteht nun, mit einem Schlage, die **Welt als Vorſtellung** da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kauſalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß **Wille**, iſt ſie nun zugleich **Vorſtellung**, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln höchſt ſicher und unfehlbar ſeinen Trieb verfolgte, hat ſich auf dieſer Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, das nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, welcher aus dem Gedränge und der komplicirten Beſchaffenheit ſeiner Erſcheinungen eben den vollendetſten erwachſen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Geſetzmäßigkeit, mit der er in der unorganiſchen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in ſeinem urſprünglichen Weſen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorſtellung, welche zwar nur das Abbild ſeines eigenen Weſens, aber doch ganz anderer Natur iſt und jetzt eingreift in den Zuſammenhang ſeiner Erſcheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derſelben auf. Die Thiere ſind ſchon dem Schein, der Täuſchung ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehn haben, als brächten ſie ihre Werke ſogar auf abſtrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andre dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im magnetiſchen Hellſehn. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grad ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehn zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen

---

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes, wie auch in meiner Schrift „über den Willen in der Natur" S. S. 54 ff. und S. 70 – 79.

Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchaulichen Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deßhalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; ſo geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganiſchen Natur, ſogar als ſtrenge Geſetzmäßigkeit erſcheint,) faſt ganz verloren: der Inſtinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles erſetzen ſoll, gebiert (wie im erſten Buche ausgeführt) Schwanken und Unſicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille ſchon im Charakter ſeine beſtimmte und unveränderliche Richtung genommen hat; welcher entſprechend das Wollen ſelbſt unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; ſo kann doch der Irrthum die Aeußerungen deſſelben verfälſchen, indem dann Wahn-Motive gleich wirklichen einfließen und dieſe aufheben *): ſo z. B. wenn Superſtition eingebildete Motive unterſchiebt, die den Menſchen zu einer Handlungsweiſe zwingen, welche der Art, wie ſein Wille, unter den vorhandenen Umſtänden, ſich ſonſt äußern würde, gerade entgegengeſetzt ſind: Agamemnon ſchlachtet ſeine Tochter; ein Geizhals ſpendet Almoſen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinſtiger hundertfacher Wiedererſtattung, u. ſ. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige ſowohl als bloß anſchauliche, geht alſo urſprünglich aus dem Willen ſelbſt hervor, gehört zum Weſen der höheren Stufen ſeiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung von Individuum

---

*) Die Scholaſtiker ſagten daher recht gut: causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum.

und Art, ſogut wie jedes Organ des Leibes. Urſprünglich alſo zum Dienſte des Willens, zur Vollbringung ſeiner Zwecke beſtimmt, bleibt ſie ihm auch faſt durchgängig gänzlich dienſtbar: ſo in allen Thieren und in beinahe allen Menſchen. Jedoch werden wir im dritten Buche ſehn, wie in einzelnen Menſchen die Erkenntniß ſich dieſer Dienſtbarkeit entziehn, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für ſich beſtehn kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunſt hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch dieſe Art der Erkenntniß, wenn ſie auf den Willen zurückwirkt, die Selbſtaufhebung deſſelben eintreten kann, d. i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

§. 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt; ja, wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehn. Dennoch iſt, unſrer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der (Platoniſchen) Ideen, d. i. Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn; ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen, oder nacheinander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der *eine Wille* das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als (Platoniſcher) Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation ſindet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens; ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, ſagen: ihre Erſcheinung begleitet die des Menſchen ſo nothwendig, wie das volle Licht begleitet iſt von den allmäligen Gradationen aller Halbſchatten, durch die es ſich in die Finſterniß verliert: oder auch man kann ſie den Nachhall des Menſchen nennen und ſagen: Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen, das unorganiſche Reich iſt die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieſes letzten Gleichniſſes wird uns aber erſt deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutſamkeit der Muſik zu ergründen ſuchen und ſich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zuſammenhang fortſchreitende Melodie, in gewiſſem Sinn, als das durch Reflexion Zuſammenhang habende Leben und Streben des Menſchen darſtellend, anzuſehn iſt, wo dann dagegen die unzuſammenhängenden Ripienſtimmen und der ſchwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollſtändigkeit der Muſik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thieriſche und erkenntnißloſe Natur abbilden. Doch davon an ſeinem Orte, wo es nicht mehr ſo paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, in dem Ganzen dieſer ſelbſt durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente und ihrer Miſchungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um dieſe, der Schiefe der Ekliptik u. ſ. f. —

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an ſich, in der unendlichen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, allein den wahren Aufſchluß giebt über jene wunderſame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die ſie als Variationen deſſelben, nicht mitgegebenen Thema's betrachten läßt; ſo wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Harmonie, jenes weſentlichen Zuſammenhangs aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abſtufung, welche wir ſoeben betrachtet haben, ſich uns eine wahre und genügende Einſicht öffnen in das innere Weſen und die Bedeutung der unleugbaren *Zweckmäßigkeit* aller organiſchen Naturprodukte, die wir ſogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derſelben vorausſetzen.

Dieſe *Zweckmäßigkeit* iſt doppelter Art: theils eine *innere*, d. h. eine ſo geordnete Uebereinſtimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung deſſelben und ſeiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung ſich darſtellt. Theils aber iſt die Zweckmäßigkeit eine *äußere*, nämlich ein Verhältniß der unorganiſchen Natur zu der organiſchen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organiſchen Natur zu einander, welches die Erhaltung der geſammten organiſchen Natur oder auch einzelner Thiergattungen möglich macht, und daher als Mittel zu dieſem Zweck unſrer Beurtheilung entgegentritt.

Die *innere Zweckmäßigkeit* tritt nun folgendermaaßen in den Zuſammenhang unſerer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verſchiedenheiten der Geſtalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, ſondern nur ſeiner Objektität und der Form dieſer angehört; ſo folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erſcheinung ganz gegenwärtig iſt, wiewohl die Grade ſeiner Objektivation, die (Platoniſchen) Ideen, ſehr verſchieden ſind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, dieſe verſchiedenen Ideen als einzelne und an ſich einfache Willensakte betrachten, in denen ſein Weſen ſich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber ſind wieder Erſcheinungen der Ideen, alſo jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigſten Stufen der Objektität, ein ſolcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erſcheinung ſeine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erſcheinen, einer ganzen Reihe von Zuſtänden und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zuſammengenommen erſt den Ausdruck ſeines Weſens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche ſich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich dieſe nach Maaßgabe der äußern Verhältniſſe ſich verſchieden darſtellt: ſonſt könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewieſen werden, welches eben geſchieht durch Abſonderung der bloß aus den äußeren Verhältniſſen entſpringenden Verſchiedenheit. Eben ſo hat der Kryſtall nur eine Lebensäußerung, ſein Anſchießen, welche nachher an der erſtarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erſchöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erſcheinung ſie iſt, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, ſondern in einer Succeſſion von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weiſe, in einer Succeſſion oft ſehr verſchiedener Geſtalten (Metamorphoſe) ſeinen Organismus; ſondern dieſe Geſtalt ſelbſt, obwohl ſchon Objektität des Willens auf dieſer Stufe, reicht doch nicht hin zur vollſtändigen Darſtellung ſeiner Idee, vielmehr wird dieſe erſt ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen ſein empiriſcher Charakter, welcher in der ganzen Species derſelbe iſt, ſich ausſpricht und erſt die vollſtändige Offenbarung der Idee iſt, wobei ſie den beſtimmten Organismus als Grundbedingung vorausſetzt. Beim Menſchen iſt ſchon in jedem Individuo der empiriſche Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche ſehn werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbſtaufhebung des ganzen Wollens). Was durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empiriſcher Charakter erkannt wird, iſt, mit Abſtraktion von dieſer zeitlichen Form der Erſcheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweiſung dieſer Unterſcheidung und Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwiſchen dem Willen als Ding an ſich und ſeiner Erſcheinung in der Zeit, ſein unſterbliches Verdienſt beſonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt alſo mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem urſprünglichen Willensakt, der ſich in ihr offenbart, zuſammen: inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Charakter jedes Menſchen, ſondern auch der jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprünglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibelen Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzuſehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerkſam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Geſtalt ausſpricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Phyſiognomien der Pflanzen ſo intereſſant ſind; während das Thier, um ſeiner Idee nach erkannt zu werden, ſchon in ſeinem Thun und Treiben beobachtet, der Menſch vollends erforſcht und verſucht ſeyn will, da ihn Vernunft der Verſtellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier iſt um eben ſo viel naiver als der Menſch, wie die Pflanze naiver iſt als das Thier. Im Thiere ſehn wir den Willen zum Leben gleichſam nackter, als im Menſchen, wo er mit ſo vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verſtellung verhüllt iſt, daß ſein wahres Weſen faſt nur zufällig und ſtellenweiſe zum Vorſchein kommt. Ganz nackt, aber auch viel ſchwächer, zeigt er ſich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Daſeyn, ohne Zweck und Ziel. Denn dieſe offenbart ihr ganzes Weſen dem erſten Blick und mit vollkommener Unſchuld, die nicht darunter leidet, daß ſie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verſteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Dieſe Unſchuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißloſigkeit: nicht im Wollen, ſondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächſt von ihrer Heimath, dem Klima derſelben und der Natur des Bodens, dem ſie entſproſſen iſt. Daher erkennt auch der wenig Geübte ſehr leicht, ob eine exotiſche Pflanze der tropiſchen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob ſie im Waſſer, im Sumpfe, auf Bergen, oder auf der Haide wachſe. Außerdem aber ſpricht jede Pflanze noch den ſpeciellen Willen ihrer Gattung aus und ſagt etwas, das ſich nicht ſo leicht überſetzen läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Geſagten auf die teleologiſche Betrachtung der Organismen, ſofern ſie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganiſchen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee ſich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher ſagen kann, daß hier der empiriſche Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibelen theilhaft iſt, gleichſam mit ihm zuſammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit ſich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succeſſion von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Theile nebeneinander bedingt iſt, ihre Idee darſtellen, alſo die Summe der Aeußerungen ihres empiriſchen Charakters erſt in der Zuſammenfaſſung Ausdruck des intelligibeln iſt; ſo hebt dieſes nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erſcheinenden Idee, des ſich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet dieſe Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Geſetz der Kauſalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Wille iſt, der ſich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; ſo muß ſeine Erſcheinung, obwohl in eine Verſchiedenheit von Theilen und Zuſtänden auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinſtimmung derſelben jene Einheit wieder zeigen: dies geſchieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erſcheinung die Einheit der Idee wiederhergeſtellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verſchiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechſelſeitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus ſelbſt aber als den letzten Zweck aller. Folglich iſt ſowohl das Auseinandertreten der an ſich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zuſtände des Organismus einerſeits, als die Wiederherſtellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß ſie Urſach und Wirkung, alſo Mittel und Zweck, von einander ſind, andrerſeits, nicht dem erſcheinenden Willen als ſolchem, dem Dinge an ſich, ſondern nur ſeiner Erſcheinung in Raum, Zeit und Kauſalität (lauter Geſtalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erſcheinung) eigenthümlich und weſentlich. Sie gehören der Welt als Vorſtellung, nicht der Welt als Wille an: ſie gehören zur Art und Weiſe, wie der Wille Objekt, d. i. Vorſtellung wird, auf dieſer Stufe ſeiner Objektität. Wer in den Sinn dieſer vielleicht etwas ſchwierigen Erörterung eingedrungen iſt, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verſtehn, welche dahin geht, daß ſowohl die Zweckmäßigkeit des Organiſchen, als auch die Geſetzmäßigkeit des Unorganiſchen, allererſt von unſerm Verſtande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erſcheinung, nicht dem Dinge an ſich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konſtanz der Geſetzmäßigkeit der unorganiſchen Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur: denn in beiden Fällen überraſcht uns nur der Anblick der urſprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erſcheinung, die Form der Vielheit und Verſchiedenheit angenommen hatte *).

---

*) Siehe Krit. d. rein. Vern. pp. 560—586 der 5ten u. pp. 532 ff. der erſten Aufl. und Krit. der prakt. Vern. pp. 169—179. Vergl. die einleitende Abhandl. §. 46.

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die *äußere* betrifft, welche ſich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, ſondern in der Unterſtützung und Hülfe zeigt, welche ſie von Außen, ſowohl von der unorganiſchen Natur, als einer vom andern erhalten; ſo findet dieſelbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgeſtellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erſcheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens iſt, die Idee, welche ſich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens ſich auch in der Uebereinſtimmung aller Erſcheinungen deſſelben zu einander zeigen muß. Allein wir können dieſe Einſicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erſcheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehn, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am beſten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

---

*) Vergleiche „über den Willen in der Natur“ S. 61.

Der Charakter jedes einzelnen Menſchen kann, ſofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen iſt, als eine beſondere Idee, entſprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angeſehn werden. Dieſer Akt ſelbſt wäre dann ſein intelligibler Charakter, ſein empiriſcher aber die Erſcheinung deſſelben. Der empiriſche Charakter iſt ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloſer, d. h. als Ding an ſich dem Satz vom Grund (der Form der Erſcheinung) nicht unterworfener Wille iſt, beſtimmt. Der empiriſche Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Weſen dieſes es erfordert. Allein dieſe Beſtimmung erſtreckt ſich nur auf das Weſentliche, nicht auf das Unweſentliche des demnach erſcheinenden Lebenslaufes. Zu dieſem Unweſentlichen gehört die nähere Beſtimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff ſind, an dem der empiriſche Charakter ſich zeigt. Dieſe werden von äußern Umſtänden beſtimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter ſeiner Natur gemäß reagirt, und da ſie ſehr verſchieden ſeyn können, ſo wird ſich nach ihrem Einfluß die äußere Geſtaltung der Erſcheinung des empiriſchen Charakters, alſo die beſtimmte faktiſche oder hiſtoriſche Geſtaltung des Lebenslaufes, richten müſſen. Dieſe wird ſehr verſchieden ausfallen können, wenn gleich das Weſentliche dieſer Erſcheinung, ihr Inhalt, derſelbe bleibt: ſo z. B. iſt es unweſentlich, ob man um Nüſſe oder Kronen ſpielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das iſt das Weſentliche: dieſes wird durch den intelligibelen Charakter, jenes durch äußern Einfluß beſtimmt. Wie daſſelbe Thema ſich in hundert Variationen darſtellen kann, ſo derſelbe Charakter in hundert ſehr verſchiedenen Lebensläufen. So verſchiedenartig aber auch der äußere Einfluß ſeyn kann, ſo muß dennoch, wie er auch ausfalle, der ſich im Lebenslauf ausdrückende empiriſche Charakter den intelligibelen genau objektiviren, indem er ſeine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktiſcher Umſtände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umſtände auf den im Weſentlichen durch den Charakter beſtimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im urſprünglichen Akt ſeiner Objektivation, die verſchiedenen Ideen beſtimmt, in denen er ſich objektivirt, d. h. die verſchiedenen Geſtalten von Naturweſen aller Art, in welche er ſeine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erſcheinung haben müſſen. Wir müſſen annehmen, daß zwiſchen allen jenen Erſcheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenſeitiges ſich Anpaſſen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher ſehn werden, alle Zeitbeſtimmung auszulaſſen iſt, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erſcheinung ſich den Umgebungen, in die ſie eintrat, anpaſſen, dieſe aber wieder auch jener, wenn ſolche gleich in der Zeit eine viel ſpätere Stelle einnimmt; und überall ſehn wir dieſen consensus naturae. Angemeſſen darum iſt jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsſtrich, jedes Thier ſeinem Element und der Beute, die ſeine Nahrung werden ſoll, iſt auch irgendwie einigermaaßen geſchützt gegen ſeinen natürlichen Verfolger; angemeſſen iſt das Auge dem Licht, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblaſe dem Waſſer, das Auge des Seehundes dem Wechſel ſeines Mediums, das Segel des Nautilus dem Winde, der ſein Schiffchen treiben ſoll, und ſo bis auf die ſpeciellſten und erſtaunlichſten äußern Zweckmäßigkeiten herab*). Nun aber iſt hiebei von allen Zeitverhältniſſen zu abſtrahiren, da ſolche nur die Erſcheinung der Idee, nicht dieſe ſelbſt betreffen können. Demgemäß iſt jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species ſich nach den vorgefundenen Umſtänden bequemte, ſondern dieſe in der Zeit vorhergegangenen Umſtände ſelbſt eben ſo Rückſicht nahmen auf die dereinſt noch kommenden Weſen. Denn es iſt ja der eine und ſelbe Wille, der ſich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da dieſe Geſtalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch ſeiner urſprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; ſondern nur der Art und Weiſe, wie dieſe von den ſelbſt vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erſcheinung der Ideen. Daher iſt bei unſerer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens ſich in den Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren *Erſcheinungen*, dem Geſetz der Kauſalität, dem ſie als ſolche unterworfen ſind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erſcheinung ſpäter eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommenſten Objektivationen des Willens ſind, denen ſich die früheren eben ſo ſehr anpaſſen mußten, wie dieſe jenen. Alſo der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des feſten Landes und des Meeres, die Atmoſphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erſcheinungen, welche in der Natur das ſind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten ſich ahndungsvoll den kommenden Geſchlechtern lebender Weſen, deren Träger und Erhalter ſie werden ſollten. Eben ſo bequemte ſich der Boden der Ernährung der Pflanzen, dieſe der Ernährung der Thiere, dieſe der Ernährung andrer Thiere, ebenſowohl als umgekehrt alle dieſe wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen ſich entgegen, weil ein Wille es iſt, der in ihnen allen erſcheint, die Zeitfolge aber ſeiner urſprünglichen und allein *adäquaten Objektität*, (dieſen Ausdruck erklärt das folgende Buch) den Ideen, ganz fremd iſt. Noch jetzt, da die Geſchlechter ſich nur zu erhalten, nicht mehr zu entſtehn haben, ſehn wir hin und wieder eine ſolche ſich auf das Zukünftige erſtreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichſam abſtrahirende Vorſorge der Natur, ein Sichbequemen deſſen was da iſt, nach dem was noch kommen ſoll. So baut der Vogel das Neſt für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, deſſen Zweck ihm unbekannt iſt; die Ameiſe, der Hamſter, die Biene ſammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameiſenlöwe errichten, wie mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Inſekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet; die weibliche Blume der diöciſtiſchen Valisneria entwickelt die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen ſie bisher an den Grund des Waſſers gehalten wurde, und ſteigt dadurch auf die Oberfläche, genau dann, wann die an einem geraden Stängel aufgeſchoſſene männliche Blume daſelbſt ihre Antheren ausſtreut, welche umherſchwimmend die weibliche Blume ſuchen, die ſodann, nach geſchehener Befruchtung, ſich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, woſelbſt die Frucht ſich ausbildet: auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſre Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens.*

---

*) Siehe „über den Willen in der Natur": die Rubrik Vergleichende Anatomie.

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Jene Harmonie geht nur ſo weit, daß ſie den *Beſtand* der Welt und ihrer Weſen möglich macht, welche daher ohne ſie längſt untergegangen wären. Daher erſtreckt ſie ſich nur auf den Beſtand der Gattungen und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Ackomodation, die *Gattungen* im Organiſchen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganiſchen nebeneinander beſtehn, ja ſich ſogar wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskrieg der *Individuen* jener Gattungen und im beſtändigen Ringen der *Erſcheinungen* jener Naturkräfte mit einander, wie eben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfes iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig ſich zu entreißen ſtreben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan*).

§. 29.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorſtellung iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts anderes ſeyn kann, als Wille, der ſonach das eigentliche Ding an ſich iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche inſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehn wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokoswas betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als das Selbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

---

*) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

Inzwiſchen mag eine ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darſtellung eingedrungen iſt, und eben inſofern zur Erläuterung derſelben dienen kann. Es iſt folgende. Jeder Wille iſt Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel ſeines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach ſtrebt jener Wille, der uns als das Weſen an ſich der Welt dargeſtellt wird? — Dieſe Frage beruht, wie ſo viele andere, auf Verwechſelung des Dinges an ſich mit der Erſcheinung. Auf dieſe allein, nicht auf jenes erſtreckt ſich der Satz vom Grunde, deſſen Geſtaltung auch das Geſetz der Motivation iſt. Ueberall läßt ſich nur von Erſcheinungen als ſolchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen ſelbſt, noch von der Idee, in der er ſich adäquat objektivirt. So iſt von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Urſache zu ſuchen, d. h. ein Zuſtand, welcher dieſe nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft ſelbſt, die ſich in jener und in unzähligen gleichen Erſcheinungen offenbart: und es iſt daher wahrer Unverſtand, aus Mangel an Beſonnenheit entſprungen, wenn gefragt wird nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität u. ſ. w. Nur etwan, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht urſprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, ſondern nur Erſcheinungsweiſen einer allgemeinern, ſchon bekannten Naturkraft wären, ließe ſich fragen nach der Urſache, welche macht, daß dieſe Naturkraft hier die Erſcheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Das alles iſt oben weitläufig auseinandergeſetzt. Eben ſo nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (das ſelbſt nur Erſcheinung des Willens als Ding an ſich iſt) nothwendig ein Motiv, ohne welches es nie zu jenem Akte käme: aber wie die Urſache bloß die Beſtimmung enthält, daß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, an dieſer Materie, eine Aeußerung dieſer oder jener Naturkraft eintreten muß; ſo beſtimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Weſens, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Weſen überhaupt will und auf dieſe Weiſe will: dies iſt Aeußerung ſeines intelligibeln Charakters, der, als der Wille ſelbſt, das Ding an ſich, grundlos iſt, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Menſch beſtändig Zwecke und Motive, nach denen er ſein Handeln leitet, und weiß von ſeinem einzelnen Thun allezeit Rechenſchaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daſeyn will; ſo würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erſcheinen: und hierin eben ſpräche ſich eigentlich das Bewußtſeyn aus, daß er ſelbſt nichts, als Wille iſt, deſſen Wollen überhaupt ſich alſo von ſelbſt verſteht und nur in ſeinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der näheren Beſtimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abweſenheit alles Ziels, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es ſich am einfachſten auf der allerniedrigſten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beſtändiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle exiſtirende Materie in einen Klumpen vereinigt; ſo würde im Innern deſſelben die Schwere, zum Mittelpunkte ſtrebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elaſticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher ſtets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es ſich mit allem Streben aller Erſcheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel iſt wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und ſo ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erſcheinung vom Keim durch

Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes iſt, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und ſo durch unendliche Zeit. Eben ſo iſt der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung iſt der Gipfel deſſelben, nach deſſen Erreichung das Leben des erſten Individuums ſchnell oder langſam ſinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Gattung verbürgt und dieſelbe Erſcheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erſcheinung dieſes beſtändigen Dranges und Wechſels iſt auch die ſtete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzuſehn, welche die Phyſiologen jetzt aufhören für nothwendigen Erſatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maſchine durchaus kein Aequivalent ſeyn kann für den beſtändigen Zufluß durch die Ernährung: ewiges Werden, endloſer Fluß, gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens. Daſſelbe zeigt ſich endlich auch in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; ſobald ſie aber erreicht ſind, ſich nicht mehr ähnlich ſehn und daher bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeſtändlich, als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig blieb, damit das Spiel des ſteten Ueberganges vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, deſſen raſcher Gang Glück, der langſame Leiden heißt, unterhalten werde und nicht in jenes Stocken gerathe, das ſich als furchtbare, lebenerſtarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Dieſem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, durch eine zureichende Urſache beſtimmt wird, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat, da ſolche Erſcheinungsſtufe des Dinges an ſich, des grundloſen Willens iſt. — Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. Was ſie in dieſer Eigenſchaft ausſagt, wird der Gegenſtand unſerer ferneren Betrachtung ſeyn *).

---

*) Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung
zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes:
die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

§. 30.

Nachdem wir die im erſten Buch als bloße *Vorſtellung*, Objekt für ein Subjekt, dargeſtellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß dieſe *Wille* ſei, welcher allein als dasjenige ſich ergab, was jene Welt noch außer der Vorſtellung iſt; ſo nannten wir, dieſer Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorſtellung, ſowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die *Objektität des Willens*. Wir erinnern uns nun ferner, daß ſolche Objektivation des Willens viele aber beſtimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweiſe ſteigender Deutlichkeit und Vollendung, das Weſen des Willens in die Vorſtellung trat, d. h. ſich als Objekt darſtellte. In dieſen Stufen erkannten wir ſchon dort Platons Ideen wieder, ſofern nämlich jene Stufen eben die beſtimmten Species, oder die urſprünglichen, nicht wechſelnden Formen und Eigenſchaften aller natürlichen, ſowohl unorganiſchen als organiſchen Körper, wie auch die nach Naturgeſetzen ſich offenbarenden allgemeinen Kräfte ſind. Dieſe Ideen alſo insgeſammt ſtellen ſich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild ſie ſich zu dieſen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit ſolcher Individuen iſt durch Zeit und Raum, das Entſtehn und Vergehn derſelben durch Kauſalität allein vorſtellbar, in welchen Formen allen wir nur die verſchiedenen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorſtellung, wie ſie in die Erkenntniß des Individuums als ſolchen fällt, iſt. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechſei zukommt. Während die Individuen, in denen ſie ſich darſtellt, unzählige ſind und unaufhaltſam werden und vergehn, bleibt ſie unverändert als die eine und ſelbe ſtehn, und der Satz vom Grunde hat für ſie keine Bedeutung. Da dieſer nun aber die Form iſt, unter der alle Erkenntniß des Subjekts ſteht, ſofern dieſes als Individuum erkennt; ſo werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißſphäre deſſelben als ſolchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden ſollen; ſo wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geſchehn können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber ſind nunmehr was uns zunächſt beſchäftigen wird.

§. 31.

Zuvor jedoch noch folgende ſehr weſentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen iſt, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantiſchen Philoſophie das Ding an ſich genannt wird und daſelbſt als eine ſo bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, beſonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anſtoßes, ja als die ſchwache Seite ſeiner Philoſophie befunden ward, daß, ſage ich, dieſes, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen ſind, dazu gelangt, nichts anderes iſt, als der Wille, in der auf die angegebene Weiſe erweiterten und beſtimmten Sphäre dieſes Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den beſtimmten Stufen der Objektivation jenes, das Anſich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (εἴδη) nannte, welche, als das hauptſächliche, aber zugleich dunkelſte und paradoxeſte Dogma ſeiner Lehre anerkannt, ein Gegenſtand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung ſo vieler und verſchieden geſinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten geweſen ſind.

Iſt uns nun der Wille das Ding an ſich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten

Stufe; ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxa ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandtſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eines des andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts, als Formen unſerer Erkenntniß ſind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehn und Vergehn allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Dinge an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem was es an ſich ſeyn mag." Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſre Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn eben ſowohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη): denn nur von dem, was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Succeſſion jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (ὀντως ὀν) genannt werden kann, weil es immer iſt, aber nie wird, noch vergeht; das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch kein Entſtehn und Vergehn zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur Das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht Das, was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht.“ — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, daß beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen abgeſprochen, indem er das, was allein durch jene Formen möglich iſt, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entſtehn und Vergehn. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinſtimmung noch durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Es ſtehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird ſagen: „Dieſes Thier hat keine wahrhafte Exiſtenz, ſondern nur eine ſcheinbare, ein beſtändiges Werden, ein relatives Daſeyn, das eben ſowohl ein Nichtſeyn als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft ſeiend iſt allein die Idee, die ſich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an ſich ſelbſt (αυτο το θηριον), welches von nichts abhängig, ſondern an und für ſich iſt (καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως), nicht geworden, nicht endend, ſondern immer auf gleiche Weiſe (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in dieſem Thier[illegible] ſeine Idee erkennen, iſt es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder ſeinen vor tauſend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande iſt, ob es in dieſer oder jener Weiſe, Stellung, Handlung ſich darbietet, ob es endlich dieſes, oder irgend ein anderes Individuum ſeiner Art iſt: dieſes alles iſt nichtig und geht nur die Erſcheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und iſt Gegenſtand wirklicher Erkenntniß.“ — So Platon. Kant würde etwan ſagen: „Dieſes Thier iſt eine Erſcheinung in Zeit, Raum und Kauſalität, welche ſämmtlich die in unſerm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der möglichen Erfahrung ſind, nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich. Daher iſt dieſes Thier, wie wir es zu dieſer beſtimmten Zeit, an dieſem gegebenen Ort, als ein im Zuſammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Urſachen und Wirkungen, gewordenes und eben ſo nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an ſich, ſondern eine nur in Beziehung auf unſere Erkenntniß gültige Erſcheinung. Um es nach dem, was es an ſich ſeyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kauſalität liegenden Beſtimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweiſe, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verſtand, erfordert.“ —

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man ſeit Kant den Platon eigentlich verſtanden und gefaßt, hätte man treu und ernſt dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meiſter nachgedacht, ſtatt mit den Kunſtausdrücken des einen um ſich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren; es hätte nicht fehlen können, daß man längſt gefunden hätte, wie ſehr die beiden großen Weiſen übereinſtimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derſelbe iſt. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beſtändig mit Leibnitz, auf welchem ſein Geiſt durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verſpotten; ſondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man iſt, oder vielmehr man wäre nicht ſo ſchmachvoll weit zurückgeſchritten, wie man in dieſen letzten vierzig Jahren iſt: man hätte ſich nicht heute von dieſem, morgen von einem andern Windbeutel naſeführen laſſen und nicht das ſich ſo bedeutend ankündigende neunzehnte Jahrhundert in Deutſchland mit philoſophiſchen Poſſenſpielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernſthaften und ſogar ſteifen Deutſchen Dergleichen am wenigſten kleidet. Aber ſo klein iſt das eigentliche Publikum ächter Philoſophen, daß ſelbſt die Schüler, die verſtehn, ihnen nur ſparſam von den Jahrhunderten gebracht werden. — *Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι.* — *Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ' αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους.* (Plat.)

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes,“ u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwan daſſelbe wären mit Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht daſſelbe wären und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten *). Aber genug davon.

§. 32.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte, oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, das aber ſelbſt der **Wille** iſt, der Wille, ſofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorſtellung geworden iſt. Denn das Ding an ſich ſoll, eben nach Kant, von allem dem Erkennen als ſolchen anhängenden Formen frei ſeyn: und es iſt nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu dieſen Formen nicht, vor allen andern, das Objekt-für-ein-Subjekt-ſeyn zählte, da eben dieſes die erſte und allgemeinſte Form aller Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, iſt; daher er ſeinem Ding an ſich das Objektſeyn ausdrücklich hätte abſprechen ſollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonſequenz bewahrt hätte. Die Platoniſche Idee hingegen iſt nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorſtellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an ſich verſchieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erſcheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr iſt noch nicht in ſie eingegangen; aber die erſte und allgemeinſte Form hat ſie beibehalten, die der Vorſtellung überhaupt, des Objektſeyns für ein Subjekt. Die dieſer untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt) ſind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuum vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig iſt. Der Satz vom Grund iſt alſo wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem ſie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt alſo nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an ſich (welches der Wille iſt), zwiſchen welchem und ihm noch die Idee ſteht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem ſie keine andere dem Erkennen als ſolchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorſtellung überhaupt, d. i. des Objektſeyns für ein Subjekt. Daher iſt auch ſie allein die möglichſt adäquate Objektität des Willens oder Dinges an ſich, iſt ſelbſt das ganze Ding an ſich, nur unter der Form der Vorſtellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinſtimmung zwiſchen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, Das, wovon beide reden, nicht das Selbe iſt. Die einzelnen Dinge aber ſind keine ganz adäquate Objektität des Willens, ſondern dieſe iſt hier ſchon getrübt durch jene Formen, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, welche aber Bedingung der Erkenntniß ſind, wie ſie dem Individuo als ſolchem möglich iſt. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt iſt, aus einer unmöglichen Vorausſetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an ſich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffaſſen, und folglich würde unſre Welt ein Nunc stans ſeyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unſre Anſchauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von deſſen Affektionen ſie ausgeht, und welcher ſelbſt nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, alſo Objekt unter Objekten iſt und als ſolches, ſo wie er in das erkennende Bewußtſeyn kommt, dieſes nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle andern Formen die jener Satz ausdrückt, ſchon vorausſetzt und dadurch einführt. Die Zeit iſt bloß die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin *ewig* ſind: daher ſagt Plotinos, die Zeit ſei das Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων ὁ χρονος [*]).

---

*) Man ſehe z. B. Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck p. 49 — und Buhle's Geſchichte der Philoſophie, Bd. 6, pp. 802 bis 815 und 823. — Der oben als lebend erwähnte Herr war F. H. Jacobi.

§. 33.

Da wir nun alſo als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, dieſe Form aber die Erkenntniß der Ideen ausſchließt; ſo iſt gewiß, daß wenn es möglich iſt, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, ſolches nur geſchehn kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechſel der ganzen Art des Objekts entſprechend und analog iſt, und vermöge welcher das Subjekt, ſofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum iſt.

Es iſt uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt ſelbſt zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Senſibilität, Nerven, Gehirn, eben nur wie andre Theile des organiſchen Weſens, Ausdruck des Willens in dieſem Grade ſeiner Objektität ſind und daher die durch ſie entſtehende Vorſtellung auch eben ſo zu ſeinem Dienſte beſtimmt iſt, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung ſeiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfniſſe habenden Weſens. Urſprünglich alſo und ihrem Weſen nach iſt die Erkenntniß dem Willen durchaus dienſtbar, und wie das unmittelbare Objekt, das mittelſt Anwendung des Geſetzes der Kauſalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille iſt, ſo bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet ſeinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derſelbe mannigfaltige Verhältniſſe und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung alſo immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu ſeinem Leibe, alſo zu ſeinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde iſt, der die Objekte in dieſe Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen ſtellt; ſo wird die dieſem dienende Erkenntniß auch einzig beſtrebt ſeyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde geſetzten Verhältniſſe kennen zu lernen, alſo ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kauſalität nachgehn. Denn nur durch dieſe iſt das Objekt dem Individuo intereſſant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, ſofern ſie zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, aus dieſen Urſachen, mit dieſen Wirkungen da ſind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle dieſe Relationen auf; ſo wären ihr auch die Objekte verſchwunden, eben weil ſie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß das, was die Wiſſenſchaften an den Dingen betrachten, im Weſentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes iſt, nämlich ihre Relationen, die Verhältniſſe der Zeit, des Raums, die Urſachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Geſtalten, Motive der Begebenheiten, alſo lauter Relationen. Was ſie von der gemeinen Erkenntniß unterſcheidet, iſt bloß ihre Form, das Syſtematiſche, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zuſammenfaſſung alles Einzelnen, mittelſt Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollſtändigkeit derſelben. Alle Relation hat ſelbſt nur ein relatives Daſeyn: z. B. alles Seyn in der Zeit iſt auch wieder ein Nichtſeyn: denn die Zeit iſt eben nur dasjenige, wodurch demſelben Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen können: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, iſt eben nur Zeit, ein weſentlich Hinſchwindendes, Beſtandloſes und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit iſt aber die allgemeinſte Form aller Objekte der im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derſelben.

---

[*]) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

Dem Dienſte des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie ſie ja zu dieſem Dienſte hervorgegangen, ja dem Willen gleichſam ſo entſproſſen iſt, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren iſt dieſe Dienſtbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menſchen tritt ſolche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir ſogleich näher betrachten werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt äußerlich ausgedrückt durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren ſind beide noch ganz verwachſen: bei allen iſt der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: ſelbſt bei den oberen ſind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menſchen, deſſen Haupt dem Leibe frei aufgeſetzt erſcheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Dieſen menſchlichen Vorzug ſtellt im höchſten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Muſengottes ſteht ſo frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erſcheint.

§. 34.

Der, wie geſagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee, geſchieht plötzlich, indem die Erkenntniß ſich vom Dienſte des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu ſeyn und jetzt reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß iſt, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; ſondern in feſter Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer ſeinem Zuſammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieſes bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinanderſetzung, über deren Befremdendes man ſich einſtweilen hinauszuſetzen hat, bis es, nach Zuſammenfaſſung des ganzen in dieſer Schrift mitzutheilenden Gedankens, von ſelbſt verſchwunden iſt.

Wenn man, durch die Kraft des Geiſtes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen iſt, am Leitfaden der Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehn, alſo nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; ſondern einzig und allein das Was; auch nicht das abſtrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtſeyn einnehmen läßt; ſondern, ſtatt alles dieſen, die ganze Macht ſeines Geiſtes der Anſchauung hingiebt, ſich ganz in dieſe verſenkt und das ganze Bewußtſeyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenſtandes, ſei es eine Landſchaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer ſinnvollen Deutſchen Redensart, ſich gänzlich in dieſen Gegenſtand verliert, d. h. eben ſein Individuum, ſeinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts beſtehend bleibt; ſo daß man nur noch weiß, daß hier angeſchaut wird, aber nicht mehr weiß, wer der Anſchauende iſt und überhaupt nicht mehr den Anſchauenden von der Anſchauung trennen kann, ſondern beide Eines geworden ſind und das ganze Bewußtſeyn von einem einzigen anſchaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen iſt; wenn alſo ſolchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten iſt: dann iſt, was alſo erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als ſolches; ſondern es iſt die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieſer Stufe: und eben dadurch iſt zugleich der in dieſer Anſchauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat ſich eben in ſolche Anſchauung verloren: ſondern er iſt reines, willenloſes, ſchmerzloſes, zeitloſes Subjekt der Erkenntniß. Dieſes für jetzt ſo Auffallende, (von dem ich ſehr wohl weiß, daß es den Spruch des Napoleon Buonaparte beſtätigt: du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas,) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorſchwebte, als er niederſchrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. (Eth. V. pr. 31, schol.) *) In ſolcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung und das anſchauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte

---

*) Auch empfehle ich was er ebendaſelbſt L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen L. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva ſagt, zur Erläuterung der hier in Rede ſtehenden Erkenntnißweiſe nachzuleſen, und zwar ganz beſonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

einzelne Erſcheinung des Willens, und dieſer dienſtbar. Dieſe einzelne Willenserſcheinung iſt als ſolche dem Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtaltungen, unterworfen: alle auf daſſelbe ſich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andre als dieſe, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als ſolches und das von ihm erkannte einzelne Ding ſind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und ſein Korrelat, die Idee, ſind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, das erkennt, und das Individuum, das erkannt wird, haben für ſie keine Bedeutung. Allererſt indem auf die beſchriebene Weiſe ein erkennendes Individuum ſich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorſtellung gänzlich und rein hervor, geſchieht die vollkommne Objektivation des Willens, da allein die Idee ſeine adäquate Objektität iſt. Dieſe ſchließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weiſe in ſich, da ſolche ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts, als die Vorſtellung des Subjekts iſt; ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorſtellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht; eben ſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehn wir von jener eigentlichen Welt als Vorſtellung gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, das ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſeiner bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden: denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt, und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung, iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; eben ſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorſtellung, aufgehoben iſt, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, ſetzt mit Einem Schlage, ſowohl Subjekt als Objekt: daß aber dieſe Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens ſei, ſetzt das Objekt als Idee, frei von der Form des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienſtbarkeit dem Willen [*]).

§. 35.

Um eine tiefere Einſicht in das Weſen der Welt zu erlangen, iſt unumgänglich nöthig, daß man unterſcheiden lerne den Willen als Ding an ſich von ſeiner adäquaten Objektität, ſodann die verſchiedenen Stufen, auf welchen dieſe deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen ſelbſt, von der bloßen Erſcheinung der Ideen in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweiſe der Individuen. Dann wird man dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare, traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehn, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehn, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; das iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehn läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe, durchſichtige Flüſſigkeit verhält; das iſt ſein Weſen, das iſt, wenn anſchaulich erkannt, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen, aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das Weſentliche aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Daſſelbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die Geſchichte des Menſchengeſchlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechſel der Zeiten, die vielgeſtalteten Formen des menſchlichen Lebens in verſchiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieſes alles iſt nur die zufällige Form der Erſcheinung der Idee, gehört nicht dieſer ſelbſt, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, ſondern nur der Erſcheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und iſt der Idee ſelbſt ſo fremd, unweſentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die ſie darſtellen, dem Bach die Geſtalt ſeiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eiſe ſeine Bäume und Blumen.

---

[*]) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

Wer dieſes wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und dieſe von ihrer Erſcheinung zu unterſcheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch ſofern ſie die Buchſtaben ſind, aus denen die Idee des Menſchen ſich leſen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für ſich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutſames hervorbringe, daß durch ſie oder in ihr etwas ſchlechthin Reales zum Daſeyn gelange, oder gar ſie ſelbſt als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchſte Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geſchlechts. Daher wird er ſo wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten beſtellen, als mit Oſſian die Figuren der Wolken für individuelle Weſen halten, da, wie geſagt, Beides, in Bezug auf die darin erſcheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Geſtalten des Menſchenlebens und dem unaufhörlichen Wechſel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Weſentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben ſeine vollkommenſte Objektität hat und welche ihre verſchiedenen Seiten zeigt in den Eigenſchaften, Leidenſchaften, Irrthümern und Vorzügen des Menſchengeſchlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtſinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. ſ. w. welche alle, zu tauſendfältigen Geſtalten (Individuen) zuſammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeſchichte aufführen, wobei es an ſich gleichviel iſt, ob, was ſie in Bewegung ſetzt, Nüſſe oder Kronen ſind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt iſt, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieſelben Perſonen auftreten, mit gleicher Abſicht und gleichem Schickſal: die Motive und Begebenheiten freilich ſind in jedem Stücke andere; aber der Geiſt der Begebenheiten iſt derſelbe: die Perſonen des einen Stücks wiſſen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch ſie ſelbſt agirten: daher iſt, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewiſſenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht ſittſamer geworden. —

Geſetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Urſachen und Wirkungen geſtattet, es träte der Erdgeiſt hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichſten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirkſamkeit zerſtörte, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeſchichte geändert und Perioden der höchſten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeſte Ungefähr, der unbedeutendeſte Zufall, bei ihrer Entſtehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die ſie aber, durch Irrthum oder Leidenſchaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenſtänden nutzlos verſchwendeten oder gar ſpielend vergeudeten: — ſähen wir das Alles; wir würden ſchaudern und wehklagen über die verlornen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeiſt würde lächeln und ſagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, iſt unerſchöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene ſind, eben wie dieſe Formen aller Erſcheinung, doch auch nur Erſcheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erſchöpfen: daher ſteht jeder im Keim erſtickten Begebenheit oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieſer Welt der Erſcheinung iſt ſo wenig wahrer Verluſt, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein iſt: er, das Ding an ſich, er, die Quelle aller jener Erſcheinungen. Seine Selbſterkenntniß und darauf ſich entſcheidende Bejahung oder Verneinung iſt die einzige Begebenheit an ſich.“ — *)

§. 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geſchichte nach: ſie iſt pragmatiſch, ſofern ſie dieſelben nach dem Geſetz der Motivation ableitet, welches Geſetz den erſcheinenden Willen da beſtimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet iſt. Auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Geſetze der Veränderungen ſeiner Erſcheinungen die Naturwiſſenſchaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr faſt unendliches Thema ſich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zuſammenfaſſend, um das Beſondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuum, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erſcheinen, alſo Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Dieſe alle, deren gemeinſamer Name Wiſſenſchaft iſt, gehn alſo dem Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erſcheinung, deren Geſetze, Zuſammenhang und daraus entſtehende Verhältniſſe. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation beſtehende, allein eigentlich Weſentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erſcheinungen, das keinem Wechſel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an ſich, des Willens, ſind? — Es iſt die Kunſt, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Weſentliche und Bleibende aller Erſcheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff iſt, in welchem ſie wiederholt, iſt ſie bildende Kunſt, Poeſie oder Muſik. Ihr einziger Urſprung iſt die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieſer Erkenntniß. — Während die Wiſſenſchaft, dem raſt- und beſtandloſen Strom vierfach geſtalteter Gründe und

---

*) Dieſer letzte Satz kann ohne Bekanntſchaft mit dem folgenden Buch nicht verſtanden werden.

Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewieſen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, ſo wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; ſo iſt dagegen die Kunſt überall am Ziel. Denn ſie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es iſolirt vor ſich: und dieſes Einzelne, was in jenem Strom ein verſchwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräſentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: ſie bleibt daher bei dieſem Einzelnen ſtehn: das Rad der Zeit hält ſie an: die Relationen verſchwinden ihr: nur das Weſentliche, die Idee, iſt ihr Objekt. — Wir können ſie daher geradezu bezeichnen *als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegenſatz der gerade dieſem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wiſſenſchaft iſt. Dieſe letztere Art der Betrachtung iſt einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erſtere aber der ſie in jedem beliebigen Punkte ſchneidenden ſenkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende iſt die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktiſchen Leben, wie in der Wiſſenſchaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegſehende iſt die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunſt allein gilt und hilft. Die erſtere iſt die Betrachtungsart des Ariſtoteles; die zweite iſt im Ganzen die des Platon. Die erſtere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit ſich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenſtrahl, der den Weg dieſes Sturmes durchſchneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erſtere gleicht den unzähligen, gewaltſam bewegten Tropfen des Waſſerfalls, die ſtets wechſelnd, keinen Augenblick raſten: die zweite dem auf dieſem tobenden Gewühl ſtille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beſchriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Weſen des *Genius* beſteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu ſolcher Kontemplation: da nun dieſe ein gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und ihrer Beziehungen verlangt; ſo iſt *Genialität* nichts anderes, als die vollkommenſte *Objektivität*, d. h. objektive Richtung des Geiſtes, entgegengeſetzt der ſubjektiven, auf die eigene Perſon, d. i. den

Willen, gebenden. Demnach iſt Genialität die Fähigkeit ſich rein anſchauend zu verhalten, ſich in die Anſchauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche urſprünglich nur zum Dienſte des Willens da iſt, dieſem Dienſt zu entziehn, d. h. ſein Intereſſe, ſein Wollen, ſeine Zwecke, ganz aus den Augen zu laſſen, ſonach ſeiner Perſönlichkeit ſich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieſes nicht auf Augenblicke; ſondern ſo anhaltend und mit ſo viel Beſonnenheit, als nöthig iſt, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunſt zu wiederholen und „was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, zu befeſtigen in dauernden Gedanken." — Es iſt als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, dieſem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen ſeyn müſſe, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens erforderliche weit überſteigt; welcher frei gewordene Ueberſchuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Weſens der Welt wird. — Daraus erklärt ſich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen ſelten genügen kann, weil ſie ihr Bewußtſeyn nicht ausfüllt: dieſes giebt ihnen jene raſtloſe Strebſamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes faſt nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachſenen Weſen, denen ſie ſich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdenſohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch ſeines Gleichen überall findend, jene beſondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius verſagt iſt. — Man hat als einen weſentlichen Beſtandtheil der Genialität die Phantaſie erkannt, ja ſie ſogar bisweilen für mit jener identiſch gehalten: erſteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als ſolchen, die ewigen Ideen, die beharrenden weſentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erſcheinungen ſind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anſchaulich, nicht abſtrakt iſt; ſo würde die Erkenntniß des Genius beſchränkt ſeyn auf die Ideen der ſeiner Perſon wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umſtände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantaſie ſeinen Horizont weit über die Wirklichkeit ſeiner perſönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand ſetzte, aus dem Wenigen, was in ſeine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konſtruiren und ſo faſt alle möglichen Lebensbilder an ſich vorübergehn zu laſſen. Zudem ſind die wirklichen Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht das zu ſehn, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buch erwähnten Kampfes ihrer Formen untereinander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten bei Betrachtung der Bildhauerei zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu andern Objekten und zum eignen Willen; ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet um Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder, mit denen er ſich einſam ergötzt, in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich" finden.

Der gewöhnliche Menſch, dieſe Fabrikwaare der Natur, wie ſie ſolche täglich zu Tauſenden hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung auf ſeinen Willen haben. Da in dieſer Hinſicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meiſtens ſelbſt tauglicher iſt; ſo weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern ſucht bei Allem, was ſich ihm darbietet, nur ſchnell den Begriff, unter den es zu bringen iſt, wie der Träge den Stuhl ſucht, und dann intereſſirt es ihn nicht weiter. Daher wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur ſeinen Weg im Leben ſucht er, allenfalls auch Alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, deſſen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, ſich dem Dienſt ſeines Willens, auf einen Theil ſeiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, ſtrebt die Idee jedes Dinges zu erfaſſen, nicht deſſen Relationen zu andern Dingen: darüber vernachläſſigt er häufig die Betrachtung ſeines eigenen Weges im Leben, und geht ſolchen daher meiſtens ungeſchickt genug. Während dem gewöhnlichen Menſchen ſein Erkenntnißvermögen die Laterne iſt, die ſeinen Weg beleuchtet, iſt es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hineinzuſehn, wird bald ſogar im Aeußern Beider ſichtbar. Der Blick des Menſchen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und feſt zugleich, den Charakter der Beſchaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildniſſen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahlloſen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, ſehn können: hingegen wird im Blick der Andern, wenn er nicht, wie meiſtens, ſtumpf oder nüchtern iſt, leicht der wahre Gegenſatz der Kontemplation ſichtbar, das Spähen. Demzufolge beſteht der „geniale Ausdruck„ eines Kopfes darin, daß ein entſchiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin ſichtbar iſt, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, ſich darin ausdrückt. Hingegen iſt bei Köpfen, wie ſie in der Regel ſind, der Ausdruck des Wollens vorherrſchend, und man ſieht, daß das Erkennen immer erſt auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, alſo bloß auf Motive gerichtet iſt.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige iſt, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wiſſenſchaften zu Stande bringt; ſo werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet ſeyn, welche die Vernachläſſigung der letztern Erkenntnißweiſe nach ſich zieht. Jedoch iſt hiebei die Einſchränkung zu merken, daß was ich in dieſer Hinſicht anführen werde, ſie nur trifft inſofern und während ſie in der genialen Erkenntnißweiſe wirklich begriffen ſind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall iſt, da die große, wiewohl ſpontane Anſpannung, welche zur willensfreien Auffaſſung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwiſchenräume hat, in welchen Jene, ſowohl in Hinſicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menſchen ziemlich gleich ſtehn. Man hat dieſerhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inſpiration, ja wie der Name ſelbſt bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo ſelbſt verſchiedenen übermenſchlichen Weſens angeſehn, das nur periodiſch jenes in Beſitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerkſamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird ſich zuerſt in Hinſicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinſten Formen der Erſcheinung, Raum und Zeit, welche ſelbſt nur Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung iſt, die gerade nur den Inhalt der Erſcheinung, die ſich darin ausſprechende Idee, aufſucht, von allen Relationen abſehend. Außerdem wird noch die logiſche Behandlung der Mathematik dem Genius widerſtehn, da dieſe, die eigentliche Einſicht verſchließend, nicht befriedigt, ſondern eine bloße Verkettung von Schlüſſen, nach dem Satz des Erkenntnißgrundes darbietend, von allen Geiſteskräften am meiſten das Gedächtniß in Anſpruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man ſich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung beſtätigt, daß große Genien in der Kunſt zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Menſch zugleich in beiden ſehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er ſogar nie nur den vierten Lehrſatz des Eukleides begreifen gekonnt. Göthen iſt der Mangel mathematiſcher Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverſtändigen Gegnern ſeiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Meſſen nach hypothetiſchen Datis, ſondern auf unmittelbare Verſtandeserkenntniß der Urſache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf ſo ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben ſo ſehr, als durch ihre übrigen Midas=Ausſprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, alſo 33 Jahre nach dem Erſcheinen der Göthiſchen Farbenlehre, ſogar in Deutſchland, die Neutoniſchen Flauſen ungeſtört im Beſitz der Lehrſtühle bleiben und man fortfährt, ganz ernſthaft von den 7 homogenen Lichtern und ihrer verſchiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einſt unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menſchheit überhaupt und der Deutſchheit insbeſondere aufgezählt werden. — Aus demſelben oben angegebenen Grunde erklärt ſich die eben ſo bekannte Thatſache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der ſchönen Kunſt haben, was ſich beſonders naiv ausſpricht in der bekannten Anekdote von jenem franzöſiſchen Mathematiker, der nach Durchleſung der Iphigenia des Racine achſelzuckend fragte: qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner ſcharfe Auffaſſung der Beziehungen gemäß dem Geſetze der Kauſalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet iſt; ſo wird ein Kluger, ſofern und während er es iſt, nicht genial, und ein Genialer, ſofern und während er es iſt, nicht klug ſeyn. — Endlich ſteht überhaupt die anſchauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abſtrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich ſelten große Genialität mit vorherrſchender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr ſind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenſchaften unterworfen. Der Grund hievon iſt dennoch nicht Schwäche der Vernunft, ſondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserſcheinung, die das geniale Individuum iſt, und welche ſich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils Uebergewicht der anſchauenden Erkenntniß durch Sinne und Verſtand über die abſtrakte, daher entſchiedene Richtung auf das Anſchauliche, deſſen bei ihnen höchſt energiſcher Eindruck die farbloſen Begriffe ſo ſehr überſtrahlt, daß nicht mehr dieſe, ſondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach iſt der Eindruck der Gegenwart auf ſie ſehr mächtig, reißt ſie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenſchaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß ſich zum Theil dem Dienſte des Willens entzogen hat, werden ſie im Geſpräche nicht ſowohl an die Perſon denken, zu der, ſondern mehr an die Sache, wovon ſie reden, die ihnen lebhaft vorſchwebt: daher werden ſie für ihr Intereſſe zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verſchweigen, was klüger verſchwiegen bliebe u. ſ. w. Daher endlich ſind ſie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die ſich wirklich dem Wahnſinn nähern. Daß Genialität und Wahnſinn eine Seite haben, wo ſie aneinander gränzen, ja in einander übergehn, iſt oft bemerkt und ſogar die dichteriſche Begeiſterung eine Art Wahnſinn genannt worden: amabilis insania nennt ſie Horaz (Od. III, 4.) und „holder Wahnſinn“ Wieland im Eingang zum Oberon. Selbſt Ariſtoteles ſoll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi 15, 16.), geſagt haben: nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finſtern Höhle (de Rep. 7.), dadurch aus, daß er ſagt: diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich ſeienden Dinge (die Ideen) geſchaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt ſind, nicht mehr ſehn, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen und werden deshalb, bei ihren Misgriffen, von den Andern verſpottet, die nie aus dieſer Höhle und von dieſen Schattenbildern fortkamen. Auch ſagt er im Phädros (p. 317) geradezu, daß ohne einen gewiſſen Wahnſinn kein ächter Dichter ſeyn könne, ja (p. 327) daß jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnſinnig erſcheine. — Beſonders lehrreich in dieſer Hinſicht iſt Göthe's Torquato Taſſo, in welchem er uns nicht nur das Leiden, das weſentliche Märtyrerthum des Genius als ſolchen, ſondern auch deſſen ſtetigen Uebergang zum Wahnſinn vor die Augen ſtellt. Endlich wird die Thatſache der unmittelbaren Berührung zwiſchen Genialität und Wahnſinn theils durch die Biographien ſehr genialer Menſchen, z. B. Rouſſeau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer beſtätigt; theils muß ich andererſeits erwähnen, bei häufiger Beſuchung der Irrenhäuſer, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnſinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieſes kann nun nicht dem Zufall zugeſchrieben werden, weil einerſeits die Anzahl der Wahnſinnigen verhältnißmäßig ſehr klein iſt, andererſeits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung ſeltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erſcheinung iſt: wovon man ſich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen ſind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menſchheit behalten haben, — daß man, ſage ich, dieſe Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, ſich alle dreißig Jahre erneuernd, beſtändig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt laſſen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entſchiedener, geiſtiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leiſen Anſtrich von Verrücktheit verriethen. Danach möchte es ſcheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus, als eine Abnormität, ſchon zum Wahnſinn disponirt. Inzwiſchen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandſchaft zwiſchen Genialität und Wahnſinn meine Meinung möglichſt kurz vortragen, da dieſe Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Weſens der Genialität, d. h. derjenigen Geiſteseigenſchaft, welche allein ächte Kunſtwerke ſchaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnſinnes ſelbſt nothwendig *).

Eine klare und vollſtändige Einſicht in das Weſen des Wahnſinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnſinnigen vom Geſunden unterſcheidet, iſt, mei-

---

*) Siehe Kap. 31 des zweiten Bandes.

nes Wiſſens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft noch Verſtand kann den Wahnſinnigen abgeſprochen werden: denn ſie reden und vernehmen, ſie ſchließen oft ſehr richtig: auch ſchauen ſie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und ſehn den Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung ein. Viſionen, gleich Fieberphantaſien, ſind kein gewöhnliches Symptom des Wahnſinnes. Vielmehr irren ſie meiſtens durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen; ſondern ihr Irrereden bezieht ſich immer auf das Abweſende und Vergangene, und nur dadurch auf deſſen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun ſcheint mir ihre Krankheit beſonders das Gedächtniß zu treffen; zwar nicht ſo, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wiſſen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Perſonen, die ſie lange nicht geſehn, wieder; ſondern vielmehr ſo, daß der Faden des Gedächtniſſes zerriſſen, der fortlaufende Zuſammenhang deſſelben aufgehoben und keine gleichmäßig zuſammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich iſt. Einzelne Scenen der Vergangenheit ſtehen richtig da, ſo wie die einzelne Gegenwart: aber in ihrer Rückerinnerung ſind Lücken, welche ſie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, ſtets dieſelben, zu fixen Ideen werden: dann iſt es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere ſind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieſerhalb iſt es ſo ſchwer, einem Wahnſinnigen, bei ſeinem Eintritt ins Irrenhaus, ſeinen früheren Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermiſcht ſich in ſeinem Gedächtniſſe Wahres mit Falſchem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, ſo wird ſie verfälſcht durch den fingirten Zuſammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: ſie halten daher ſich ſelbſt und Andere für identiſch mit Perſonen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben ſo, bei richtiger Vorſtellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falſche Relationen deſſelben zum Abweſenden. Erreicht der Wahnſinn einen hohen Grad, ſo entſteht völlige Gedächtnißloſigkeit, weshalb dann der Wahnſinnige durchaus keiner Rückſicht auf irgend etwas Abweſendes, oder Vergangenes fähig iſt, ſondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in ſeinem Kopf die Vergangenheit füllen, beſtimmt wird: man iſt alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht ſtets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung oder Mord geſichert. — Die Erkenntniß des Wahnſinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beſchränkt ſind: aber was ſie unterſcheidet iſt dieſes: das Thier hat eigentlich gar keine Vorſtellung von der Vergangenheit als ſolcher, obwohl dieſelbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund ſeinen früheren Herrn auch nach Jahren wiedererkennt, d. h. von deſſen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der ſeitdem verfloſſenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnſinnige dagegen trägt in ſeiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falſche, d. h. die nur für ihn exiſtirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieſer falſchen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geiſtiges Leiden, unerwartete entſetzliche Begebenheiten, häufig Wahnſinn veranlaſſen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes ſolches Leiden iſt immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beſchränkt, alſo nur vorübergehend und inſofern noch immer nicht übermäßig ſchwer: überſchwänglich groß wird es erſt, ſofern es bleibender Schmerz iſt: aber als ſolcher iſt es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein ſolcher Kummer, ein ſolches ſchmerzliches Wiſſen oder Andenken ſo qualvoll iſt, daß es ſchlechterdings unerträglich fällt und das Individuum ihm unterliegen würde; — dann greift die dermaaßen geängſtigte Natur zum Wahnſinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der ſo ſehr gepeinigte Geiſt zerreißt nun gleichſam den Faden ſeines Gedächtniſſes, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet ſo ſich von dem ſeine Kräfte überſteigenden geiſtigen Schmerz zum Wahnſinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes erſetzt. — Als Beiſpiel betrachte man den Raſenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geſchöpfe des ächten Genius, auf welche allein man ſich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, ſind wirklichen Perſonen an Wahrheit gleich zu ſetzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus daſſelbe. Ein ſchwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnſinn iſt dieſes, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechaniſch, durch irgend eine laute Aeußerung oder eine Bewegung zu verſcheuchen, uns ſelbſt davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerſtreuen ſuchen. —

Sehn wir nun angegebenermaaßen den Wahnſinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zuſammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; ſo iſt eben dieſes der Punkt ſeiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieſes, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satz des Grundes iſt, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu ſehn und zu ſuchen, ihr ſich anſchaulich ausſprechendes eigentliches Weſen zu ergreifen, in Hinſicht auf welches ein Ding ſeine ganze Gattung repräſentirt und daher, wie Goethe ſagt, ein Fall für Tauſende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt ſeiner Beſchauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erſcheinen in ſo hellem Licht, daß gleichſam die übrigen Glieder der Kette, zu der ſie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnſinns eine längſt erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geſchwächt da iſt, ſteigert die Betrachtungsweiſe des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er ſieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth ſein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Reſultat iſt das beſagte. Er erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menſchen tief und gründlich kennen, die Menſchen aber ſehr ſchlecht: er iſt leicht zu hintergehn und ein Spiel in der Hand des Liſtigen *).

§. 37.

Obgleich nun, unſerer Darſtellung zufolge, der Genius eben die Fähigkeit iſt, unabhängig vom Satze des Grundes und da-

---

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

her, ſtatt der einzelnen Dinge, die nur in der Relation beſtehn, die Ideen zu erkennen und dieſen gegenüber ſelbſt das Korrelat der Idee, alſo nicht mehr Individuum, ſondern reines Subjekt des Erkennens zu ſeyn; ſo muß dennoch dieſe Fähigkeit, in geringerem und verſchiedenem Grade auch allen Menſchen einwohnen, da ſie ſonſt eben ſo wenig fähig wären die Werke der Kunſt zu genießen, als ſie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit beſitzen, ja dieſe Worte für ſie keinen Sinn haben könnten. Wir müſſen daher in allen Menſchen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines äſthetiſchen Wohlgefallens fähig ſind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit ſich ihrer Perſönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweiſe voraus, welche ihn bei derſelben die Beſonnenheit behalten laſſen, die erfordert iſt, um das ſo Erkannte in einem willkührlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunſtwerk iſt. Durch daſſelbe theilt er die aufgefaßte Idee den Andern mit. Dieſe bleibt dabei unverändert und dieſelbe: daher iſt das äſthetiſche Wohlgefallen weſentlich Eines und daſſelbe, es mag durch ein Werk der Kunſt, oder unmittelbar durch die Anſchauung der Natur und des Lebens hervorgerufen ſeyn. Das Kunſtwerk iſt bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen beſteht. Daß aus dem Kunſtwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künſtler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in ſeinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, ſie ausgeſondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslaſſung aller ſtörenden Zufälligkeiten. Der Künſtler läßt uns durch ſeine Augen in die Welt blicken. Daß er dieſe Augen hat, daß er das Weſentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, iſt eben die Gabe des Genius, das Angeborne: daß er aber im Stande iſt, auch uns dieſe Gabe zu leihen, uns ſeine Augen aufzuſetzen; dies iſt das Erworbene, das Techniſche der Kunſt. Dieſerhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Weſen der äſthetiſchen Erkenntnißart in ſeinen allgemeinſten Grundlinien dargeſtellt habe, die jetzt folgende nähere philoſophiſche Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunſt zugleich erörtern, ohne dieſe weiter zu trennen. Was im Menſchen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächſt betrachten: ob er dieſe Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben ſchöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunſt ihrer theilhaft wird, begründet keinen weſentlichen, ſondern nur einen äußerlichen Unterſchied.

§. 38.

Wir haben in der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe *zwei unzertrennliche Beſtandtheile* gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, ſondern als Idee; ſodann das Selbſtbewußtſeyn des Erkennenden, nicht als Individuums, ſondern als *reinen, willenloſen Subjekts der Erkenntniß*. Die Bedingung, unter welcher beide Beſtandtheile immer vereint eintreten, war das Verlaſſen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweiſe, welche hingegen zum Dienſte des Willens, wie auch zur Wiſſenſchaft, die allein taugliche iſt. — Auch das *Wohlgefallen*, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Beſtandtheilen hervorgehn ſehn, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenſtand der äſthetiſchen Kontemplation iſt.

Alles *Wollen* entſpringt aus Bedürfniß, alſo aus Mangel, alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende: jedoch gegen einen Wunſch, der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehn ins Unendliche: die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer ein noch unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Qual auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſo lange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſo lange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe. Ob wir jagen oder fliehen, Unheil fürchten oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn: ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Irion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzensloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehn in der Anſchauung, Verlieren ins Objekt, Vergeſſen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen faſſenden Erkenntnißweiſe, wobei zugleich und unzertrennlich das angeſchaute einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenloſen Erkennens ſich erhebt, und nun Beide als ſolche nicht mehr im Strome der Zeit und aller andern Relationen ſtehn. Es iſt dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palaſt die Sonne untergehn ſieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung dieſen Zuſtand hervorrufen.

Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche ſolche rein objektive Anſchauung auf die unbedeutendeſten Gegenſtände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geiſtesruhe im Stillleben hinſtellten, welches der äſthetiſche Beſchauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, ſtillen, willensfreien Gemüthszuſtand des Künſtlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um ſo unbedeutende Dinge ſo objektiv anzuſchauen, ſo aufmerkſam zu betrachten und dieſe Anſchauung ſo beſonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an ſolchen Zuſtand auffordert, wird ſeine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegenſatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfaſſung, in der er ſich eben befindet. Im ſelben Geiſte haben oft Landſchaftsmaler, beſonders Ruisdael, höchſt unbedeutende landſchaftliche Gegenſtände gemalt, und dadurch dieſelbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leiſtet ganz allein die innere Kraft eines künſtleriſchen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsſtimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anſchauen einladende, ja ſich aufdringende Fülle der ſchönen Natur. Ihr gelingt es, ſo oft ſie mit einem Male unſerm Blicke ſich aufthut, faſt immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienſte des Willens zu entreißen und in den Zuſtand des reinen Erkennens zu verſetzen. Darum wird auch der von Leidenſchaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur ſo plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenſchaften, der Drang des Wunſches und der Furcht und alle Quaal des Wollens ſind dann ſogleich auf eine wundervolle Art beſchwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgeriſſen, uns dem reinen willenloſen Erkennen hingegeben haben, ſind wir gleichſam in eine andre Welt getreten, wo Alles, was unſern Willen bewegt und dadurch uns ſo heftig erſchüttert, nicht mehr iſt. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben ſo ſehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück ſind verſchwunden: wir ſind nicht mehr das Individuum, es iſt vergeſſen, ſondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir ſind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Weſen blickt, im Menſchen allein aber völlig frei vom Dienſte des Willens werden kann, wodurch aller Unterſchied der Individualität ſo gänzlich verſchwindet, daß es alsdann einerlei iſt, ob das ſchauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet, auf welchem wir allem unſerm Jammer gänzlich entronnen ſind: aber wer hat die Kraft, ſich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener alſo rein angeſchauten Objekte zu unſerm Willen, zu unſrer Perſon, wieder ins Bewußtſeyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrſcht, erkennen nun nicht mehr die Idee, ſondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir ſind allem unſerm Jammer wieder hingegeben. — Die meiſten Menſchen ſtehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, faſt immer auf dieſem Standpunkt. Daher ſind ſie nicht gern allein mit der Natur: ſie brauchen Geſellſchaft, wenigſtens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienſtbar: ſie ſuchen daher an den Gegenſtänden nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine ſolche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichſam wie ein Grundbaß, ein beſtändiges, troſtloſes „Es hilft mir nichts:“ dadurch erhält in der Einſamkeit auch die ſchönſte Umgebung ein ödes, finſteres, fremdes, feindliches Anſehn für ſie.

Jene Seeligkeit des willenloſen Anſchauens iſt es endlich auch, die über die Vergangenheit und Entfernung einen ſo wunderſamen Zauber verbreitet und ſie in ſo ſehr verſchönerndem Lichte uns darſtellt, durch eine Selbſttäuſchung. Denn indem wir längſt vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, ſind es die Objekte allein, welche unſre Phantaſie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das ſeine unheilbaren Leiden damals eben ſowohl mit ſich herumtrug, als jetzt: aber dieſe ſind vergeſſen, weil ſie ſeitdem ſchon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anſchauung in der Erinnerung eben ſo, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß beſonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängſtiget, die plötzliche Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantaſie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Quaal ſchuf, ſo gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben ſowohl, wie durch die entfernten, uns allem Leiden entziehn, ſobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derſelben erheben und ſo die Illuſion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir ſelbſt gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbſt entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und ſo fremd unſre Noth ihnen iſt, ſo fremd iſt ſie, in ſolchen Augenblicken, uns ſelbſt. Die Welt als Vorſtellung iſt dann allein noch übrig, und die Welt als Wille iſt verſchwunden.

Durch alle dieſe Betrachtungen wünſche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil ſei, den am äſthetiſchen Wohlgefallen die ſubjektive Bedingung deſſelben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienſte des Willens, das Vergeſſen ſeines Selbſt als Individuums und die Erhöhung des Bewußtſeyns zum reinen, willenloſen, zeitloſen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieſer ſubjektiven Seite der äſthetiſchen Beſchauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derſelben ein, die intuitive Auffaſſung der Idee. Bevor wir uns aber zur näheren Betrachtung dieſer und zu den Leiſtungen der Kunſt in Beziehung auf dieſelbe wenden, iſt es zweckmäßiger, noch etwas bei der ſubjektiven Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derſelben entſtehenden Eindrucks des *Erhabenen* zu vollenden. Danach wird unſre Unterſuchung des äſthetiſchen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite deſſelben, ihre ganze Vollſtändigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören vorerſt noch folgende Bemerkungen an. Das Licht iſt das Erfreulichſte der Dinge: es iſt das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finſterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinſten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradieſe ſieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle ſeligen Geiſter daſelbſt als Lichtpunkte erſcheinen, die ſich zu regelmäßigen Figuren zuſammenſtellen. Die Abweſenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; ſeine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn ſie transparent ſind, den höchſten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe iſt, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehn iſt gar nicht, wie die Affektion der andern Sinne, an ſich, unmittelbar und durch ſeine ſinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: ſondern erſt die im Verſtande entſpringende Anſchauung kann eine ſolche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör iſt dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar ſinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm ſeyn. Das Getaſt, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, iſt dieſem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein ſchmerz- und wolluſtloſes Taſten. Gerüche aber ſind immer angenehm oder unangenehm: Geſchmäcke noch mehr. Die beiden letztern Sinne ſind alſo am meiſten mit dem Willen inquinirt: daher ſind ſie immer die unedelſten und von Kant die ſubjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht iſt alſo in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinſten und vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe und als ſolche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchſt erfreulich iſt und ſchon als ſolches einen großen Antheil am äſthetiſchen Genuſſe hat. — Aus dieſer Anſicht des Lichtes iſt wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abſpiegelung der Obſekte im Waſſer zuerkennen. Jene leichteſte, ſchnellſte, feinſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, ſie, der auch wir die bei weitem vollkommenſte und reinſte unſrer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtrahlen: dieſe wird uns hier ganz deutlich, überſehbar und vollſtändig in Urſach und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unſre äſthetiſche Freude darüber, die der Hauptſache nach ganz im ſubjektiven Grund des äſthetiſchen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und ſeine Wege iſt *).

§. 39.

An alle dieſe Betrachtungen nun, welche den ſubjektiven Theil des äſthetiſchen Wohlgefallens hervorheben ſollen, alſo dieſes Wohlgefallen, ſofern es Freude über das bloße, anſchauliche Erkennen als ſolches, im Gegenſatz des Willens, iſt, — ſchließt ſich, als unmittelbar damit zuſammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß das Verſetzen in den Zuſtand des reinen Anſchauens am leichteſten eintritt, wenn die Gegenſtände demſelben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich beſtimmte und deutliche Geſtalt leicht zu Repräſentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, beſteht. Vor Allem hat die ſchöne Natur dieſe Eigenſchaft und gewinnt dadurch ſelbſt dem Unempfindlichſten wenigſtens ein flüchtiges äſthetiſches Wohlgefallen ab: ja, es iſt ſo auffallend, wie beſonders die Pflanzenwelt zur äſthetiſchen Betrachtung auffordert und ſich gleichſam derſelben aufdringt, daß man ſagen möchte, dieſes Entgegenkommen ſtände damit in Verbindung, daß dieſe organiſchen Weſen nicht ſelbſt, wie die thieriſchen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß ſind, daher ſie des fremden verſtändigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorſtellung einzutreten, weshalb ſie gleichſam nach dieſem Eintritt ſich ſehnten, um wenig-

---

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

ſtens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar verſagt iſt. Ich laſſe übrigens dieſen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingeſtellt ſeyn, da nur eine ſehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann. So lange nun dieſes Entgegenkommen der Natur, die Bedeutſamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualiſirten Ideen uns leicht anſprechen, es iſt, die uns aus der dem Willen dienſtbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die äſthetiſche Kontemplation verſetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt; ſo lange iſt es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt iſt. Wenn nun aber eben jene Gegenſtände, deren bedeutſame Geſtalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menſchlichen Willen überhaupt, wie er in ſeiner Objektität, dem menſchlichen Leibe, ſich darſtellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen ſind, durch ihre allen Widerſtand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieſes ſich aufdringende feindliche Verhältniß zu ſeinem Willen ſeine Aufmerkſamkeit richtet; ſondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, ſich mit Bewußtſeyn davon abwendet, indem er ſich von ſeinem Willen und deſſen Verhältniſſen gewaltſam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenſtände als reines willensloſes Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffaſſend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über ſich ſelbſt, ſeine Perſon, ſein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen: er iſt im Zuſtand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den ſolchen Zuſtand veranlaſſenden Gegenſtand erhaben. Was alſo das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterſcheidet, iſt dieſes: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. deſſen die Erkenntniß ſeiner Idee erleichternde Beſchaffenheit, den Willen und die ſeinem Dienſte fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerſtand und daher unmerklich aus dem Bewußtſeyn entfernte und daſſelbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, ſo daß ſelbſt keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen iſt jener Zuſtand des reinen Erkennens allererſt gewonnen durch ein bewußtes und gewaltſames Losreißen von den als ungünſtig erkannten Beziehungen deſſelben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtſeyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn ſich beziehende Erkenntniß. Dieſe Erhebung muß mit Bewußtſeyn nicht nur gewonnen, ſondern auch erhalten werden und iſt daher von einer ſteten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunſch, ſondern an das menſchliche Wollen überhaupt, ſofern es durch ſeine Objektität, den menſchlichen Leib, allgemein ausgedrückt iſt. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtſeyn, durch wirkliche, perſönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenſtande; ſo würde der alſo wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehn, indem er der Angſt Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, ſich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beiſpiele werden ſehr viel beitragen, dieſe Theorie des Aeſthetiſch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu ſetzen: zugleich werden ſie die Verſchiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da daſſelbe mit dem des Schönen in der Hauptbeſtimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demſelben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes beſtimmten Relation ſtehenden Ideen, Eines iſt und nur durch einen Zuſatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, ſich vom Gefühl des Schönen unterſcheidet; ſo entſtehn, je nachdem dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah, oder nur ſchwach, fern, bloß angedeutet iſt, mehrere Grade des Erhabenen, ja Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darſtellung angemeſſener, dieſe Uebergänge und überhaupt die ſchwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerſt in Beiſpielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren äſthetiſche Empfänglichkeit überhaupt nicht ſehr groß und deren Phantaſie nicht lebhaft iſt, bloß die ſpäter folgenden Beiſpiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verſtehn werden, Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerſchüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenſtänden, welche dem Willen drohend und furchtbar ſind, die Ideen auf. In dieſem Kontraſt eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch ſein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere ſtehn: häuſerhohe Wellen ſteigen und ſinken, gewaltſam gegen ſchroffe Uferklippen geſchlagen, ſpritzen ſie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus ſchwarzen Wolken zucken und Donnerſchläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerſchütterten Zuſchauer dieſes Auftritts die Duplicität ſeines Bewußtſeyns die höchſte Deutlichkeit: er empfindet ſich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserſcheinung, die der geringſte Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verſchwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, das, als Bedingung alles Objekts, der Träger eben dieſer ganzen Welt iſt und der furchtbare Kampf der Natur nur ſeine Vorſtellung, es ſelbſt in ruhiger Auffaſſung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es iſt der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weiſe kann er entſtehn bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erſtere Art das Dynamiſch-, die zweite das Mathematiſch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und ſeine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Weſens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moraliſchen Reflexionen, noch Hypoſtaſen aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie einen Antheil dabei zugeſtehn.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verfloſſenen Jahrtauſenden und den kommenden nachſinnen, — oder auch wenn der nächtliche Himmel uns zahlloſe Welten wirklich vor Augen bringt, und ſo die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtſeyn eindringt; — ſo fühlen wir uns ſelbſt zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserſcheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin ſchwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt ſich gegen ſolches Geſpenſt unſerer eigenen Nichtigkeit, gegen ſolche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtſeyn, daß alle dieſe Welten ja nur in unſerer Vorſtellung daſind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, ſobald wir die Individualität vergeſſen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten iſt. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unſre Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dieſes Alles kommt jedoch nicht ſofort in die Reflexion, ſondern zeigt ſich als ein nur gefühltes Bewußtſeyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philoſophie deutlich macht), mit der Welt Eines iſt und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, ſondern gehoben wird. Es iſt das gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was die Vedas in ſo mannigfaltigen Wendungen wiederholt ausſprechen, wie: **hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.** (Oupnek'hat, Vol. I. p. 122.) Es iſt Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weiſe erhalten wir dieſen Eindruck des mathematiſch-Erhabenen ſchon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein iſt, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden iſt, nach allen drei Dimenſionen mit ſeiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unſers eigenen Leibes faſt unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, ſondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimenſionen unmittelbar wahrnehmbarer, alſo ein ſehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entſteht hier durch das Innewerden des verſchwindenden Nichts unſeres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererſeits ſelbſt wieder nur in unſrer Vorſtellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt ſind, alſo hier wie überall durch den Kontraſt der Unbedeutſamkeit und Abhängigkeit unſeres Selbſt als Individuums, als Willenserſcheinung, gegen das Bewußtſeyn unſerer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbſt das Gewölbe des geſtirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben ſo wie jenes ſteinerne Gewölbe, und nicht mit ſeiner wahren, ſondern nur mit ſeiner ſcheinbaren Größe. — Manche Gegenſtände unſerer Anſchauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, ſowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, alſo ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genuſſe ihres Anblicks ſchwelgen: der Art ſind ſehr hohe Berge, Aegyptiſche Pyramiden, koloſſale Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethiſche läßt unſere Erklärung des Erhabenen ſich übertragen, nämlich auf Das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieſer nämlich entſpringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenſtände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; ſondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein ſolcher Charakter wird demnach die Menſchen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche ſie zu ſeinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, ſogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn ſelbſt, bemerken, ohne dadurch ſeinerſeits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück anſehn, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenſchaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünſchen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein perſönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht ſtark affiziren, vielmehr wird er ſeyn, wie Hamlet den Horatio beſchreibt:

> for thou hast been
> As one, in suffering all, that suffers nothing;
> A man, that fortune's buffets and rewards
> Hast ta'en with equal thanks. etc. (A. 3, sc. 2.)

Denn er wird in ſeinem eigenen Lebenslauf und deſſen Unfällen weniger ſein individuelles, als das Loos der Menſchheit überhaupt erblicken und demnach ſich dabei mehr erkennend, als leidend verhalten.

§. 40.

Weil die Gegenſätze ſich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas iſt, was man auf den erſten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verſtehe aber hierunter Dasjenige, was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entſtand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünſtiger Gegenſtand, Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine ſtete Abwendung vom Willen und Erhebung über ſein Intereſſe erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; ſo zieht dagegen das Reizende den Beſchauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffaſſung des Schönen erfordert iſt, herab, indem es ſeinen Willen, durch denſelben unmittelbar zuſagende Gegenſtände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, ſondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heiteren Art reizend nennt, iſt ein, durch Mangel an richtiger Unterſcheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite ſetzen, ja misbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunſt nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es ſich dahin verirrt, daß die dargeſtellten Gegenſtände Eßwaaren ſind, die durch ihre täuſchende Darſtellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens iſt, die jeder äſthetiſchen Kontemplation des Gegenſtandes ein Ende macht. Gemaltes Obſt iſt noch zuläſſig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein ſchönes Naturprodukt ſich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt iſt, an ſeine Eßbarkeit zu denken: aber leider finden wir oft, mit täuſchender Natürlichkeit, aufgetiſchte und zubereitete Speiſen, Auſtern, Heeringe, Seekrebſe, Butterbrod, Bier, Wein u. ſ. w., was ganz verwerflich iſt. —

In der Hiſtorienmalerei und Bildhauerei beſteht das Reizende in nackten Geſtalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beſchauer Lüſternheit zu erregen, wodurch die rein äſthetiſche Betrachtung ſogleich aufgehoben, alſo dem Zwecke der Kunſt entgegengearbeitet wird. Dieſer Fehler entſpricht ganz und gar dem ſoeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken ſind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Geſtalten, faſt immer davon frei, weil der Künſtler ſelbſt mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiſte ſie ſchuf, nicht im Geiſte ſubjektiver, ſchnöder Begierde. — Das Reizende iſt alſo in der Kunſt überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Poſitiv-Reizende iſt: und dieſes iſt das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunſt durchaus unzuläſſig ſei, wo doch ſelbſt das Häßliche, ſo lange es nicht ekelhaft iſt, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten ſehn werden.

§. 41.

Der Gang unſrer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuſchalten, wo die des Schönen erſt zur Hälfte, bloß ihrer einen, der ſubjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine beſondere Modifikation dieſer ſubjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterſchied. Ob nämlich der Zuſtand des reinen willenloſen Erkennens, den jede äſthetiſche Kontemplation vorausſetzt und fordert, ſich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerſtand, durch bloßes Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn, wie von ſelbſt einfand; oder ob derſelbe erſt errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenſtand ſelbſt ein ungünſtiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte ſind beide nicht weſentlich unterſchieden: denn in jedem Fall iſt das Objekt der äſthetiſchen Betrachtung nicht das einzelne Ding, ſondern die in demſelben zur Offenbarung ſtrebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer beſtimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie ſie ſelbſt, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat iſt das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum iſt, welche beide im Gebiet des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenſtand *ſchön* nennen, ſprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unſrer äſthetiſchen Betrachtung iſt, welches zweierlei in ſich ſchließt, einerſeits nämlich, daß ſein Anblick uns *objektiv* macht, d. h. daß wir in der Betrachtung deſſelben nicht mehr unſrer als Individuen, ſondern als reinen willenloſen Subjekts des Erkennens uns bewußt ſind; und andrerſeits, daß wir im Gegenſtande nicht das einzelne Ding, ſondern eine Idee erkennen, welches nur geſchehn kann, ſofern unſre Betrachtung des Gegenſtandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben iſt, nicht ſeiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unſer Wollen zuſammenhängt) nachgeht, ſondern auf dem Objekte ſelbſt ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtſeyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterſchied ſogleich verſchwindet, da beide dem Satze vom Grunde in allen ſeinen Geſtaltungen völlig fremd ſind und außerhalb der durch ihn geſetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der ſteten Bewegung und Succeſſion der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum äſthetiſch, d. h. mit künſtleriſchen Augen betrachte, alſo nicht ihn, ſondern ſeine Idee erkenne, es ſofort ohne Bedeutung iſt, ob es dieſer Baum oder ſein vor tauſend Jahren blühender Vorfahr iſt, und eben ſo ob der Betrachter dieſes, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum iſt; mit dem Satz vom Grunde iſt das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zuſammen die adäquate Objektität des

Willens auf dieſer Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, ſondern auch dem Raum iſt die Idee enthoben: denn nicht die mir vorſchwebende räumliche Geſtalt, ſondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derſelben, ihr innerſtes Weſen, das ſich mir aufſchließt und mich anſpricht, iſt eigentlich die Idee und kann ganz daſſelbe ſeyn, bei großem Unterſchied der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt.

Da nun einerſeits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andrerſeits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe ſeiner Objektität, erſcheint, und daſſelbe ſonach Ausdruck einer Idee iſt; ſo iſt auch jedes Ding ſchön. — Daß auch das Unbedeutendeſte die rein objektive und willenloſe Betrachtung zuläßt und dadurch ſich als ſchön bewährt, bezeugt das ſchon oben in dieſer Hinſicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner iſt aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichſam dazu zwingt, wo wir es dann ſehr ſchön nennen. Dies iſt der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das ſehr deutliche, rein beſtimmte, durchaus bedeutſame Verhältniß ſeiner Theile die Idee ſeiner Gattung rein ausſpricht und durch in ihm vereinigte Vollſtändigkeit aller ſeiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derſelben vollkommen offenbart, ſo daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zuſtand der reinen Beſchaulichkeit ſehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug beſonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee ſelbſt, die uns aus ihm anſpricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielſagend ſei. Darum iſt der Menſch vor allem Andern ſchön und die Offenbarung ſeines Weſens das höchſte Ziel der Kunſt. Menſchliche Geſtalt und menſchlicher Ausdruck ſind das bedeutendeſte Objekt der bildenden Kunſt, ſo wie menſchliches Handeln das bedeutendeſte Objekt der Poeſie. — Es hat aber dennoch jedes Ding ſeine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organiſche und in der Einheit einer Individualität ſich darſtellende; ſondern auch jedes Unorganiſche, Formloſe, ja jedes Artefakt. Denn alle dieſe offenbaren die Ideen, durch welche der Wille ſich auf den unterſten Stufen objektivirt, geben gleichſam die tiefſten verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Licht u. ſ. w. ſind die Ideen, welche ſich in Felſen, Gebäuden, Gewäſſern ausſprechen. Die ſchöne Gartenkunſt und Baukunſt können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenſchaften deutlich, vielſeitig und vollſtändig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, ſich rein auszuſprechen, wodurch ſie eben zur äſthetiſchen Beſchauung auffordern und dieſelbe erleichtern. Dies leiſten dagegen ſchlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachläſſigte oder die Kunſt verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verſchwinden. Den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften ihres Stoffes ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner **forma substantialis**, nicht die ſeiner **forma accidentalis** aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter **forma substantialis** Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſrer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (**De Rep. X, pp. 284, 285, et Parmen. p. 79, ed. Bip.**) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus; ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Schon Platons nächſte Schüler haben, wie uns Alkinoos (**introductio in Platonicam philosophiam, cap. 9.**) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. —

Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein andrer Punkt erwähnt werden, in welchem unſre Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (de Rep. X, p. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§. 42.

Ich kehre zu unſrer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im Anorganiſchen und Vegetabiliſchen und der Werke der ſchönen Baukunſt, der Genuß des reinen willenloſen Erkennens überwiegend ſeyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erſcheinungen von tiefer Bedeutſamkeit und vielſagendem Inhalt ſind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menſchen der Gegenſtand der äſthetiſchen Betrachtung oder Darſtellung ſind, der Genuß mehr in der objektiven Auffaſſung dieſer Ideen, welche die deutlichſten Offenbarungen des Willens ſind, beſtehn; weil ſolche die größte Mannigfaltigkeit der Geſtalten, Reichthum und tiefe Bedeutſamkeit der

Erſcheinungen darlegen und uns am vollkommenſten das Weſen des Willens offenbaren, ſei es in ſeiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in ſeiner Brechung (letzteres in den tragiſchen Darſtellungen), endlich ſogar in ſeiner Wendung oder Selbſtaufhebung, welche beſonders das Thema der Chriſtlichen Malerei iſt; wie überhaupt die Hiſtorienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künſte einzeln durchgehn, wodurch eben die aufgeſtellte Theorie des Schönen Vollſtändigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als ſolche kann nicht Darſtellung einer Idee ſeyn. Denn ſie iſt, wie wir im erſten Buche fanden, durch und durch Kauſalität: ihr Seyn iſt lauter Wirken. Kauſalität aber iſt Geſtaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen ſchließt weſentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinſame Subſtrat aller einzelnen Erſcheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwiſchen der Idee und der Erſcheinung oder dem einzelnen Ding. Alſo aus dem einen ſowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für ſich keine Idee darſtellen. A posteriori aber beſtätigt ſich dieſes dadurch, daß von der Materie als ſolcher gar keine anſchauliche Vorſtellung, ſondern nur ein abſtrakter Begriff möglich iſt, jene aber allein von den Formen und Qualitäten, deren Trägerin die Materie iſt, und in welchen allen ſich Ideen offenbaren. Dieſes entſpricht auch Dem, daß Kauſalität (das ganze Weſen der Materie) für ſich nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern allein eine beſtimmte Kauſalverknüpfung. — Dagegen muß andrerſeits jede Erſcheinung einer Idee, da ſie als ſolche eingegangen iſt in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derſelben, ſich darſtellen. Inſofern iſt alſo, wie geſagt, die Materie das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund iſt. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erſcheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide ſonſt alle Dinge der Welt unter ſich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verſchiedenes aufgeſtellt. (Timaeus, p. 345.) Das Individuum iſt, als Erſcheinung der Idee, immer Materie. Auch iſt jede Qualität der Materie immer Erſcheinung einer Idee, und als ſolche auch einer äſthetiſchen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr ſich darſtellenden Idee, fähig. Dies gilt nun ſelbſt von den allgemeinſten Qualitäten der Materie, ohne welche ſie nie iſt, und deren Ideen die ſchwächſte Objektität des Willens ſind. Solche ſind: Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Reaktion gegen das Licht u. ſ. f.

Wenn wir nun die Baukunſt, bloß als ſchöne Kunſt, abgeſehn von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen ſie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und alſo nicht mehr Kunſt in unſerm Sinne iſt, betrachten; ſo können wir ihr keine andere Abſicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäſion, Starrheit, Härte, dieſe allgemeinen Eigenſchaften des Steines, dieſe erſten, einfachſten, dumpfeſten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegenſatz jener iſt. Selbſt auf dieſer tiefen Stufe der Objektität des Willens ſehn wir ſchon ſein Weſen ſich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich iſt der Kampf zwiſchen Schwere und Starrheit der alleinige äſthetiſche Stoff der ſchönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weiſe vollkommen deutlich hervortreten zu laſſen, iſt ihre Aufgabe. Sie löſt ſolche, indem ſie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzeſten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und ſie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerſchöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weiſe ſichtbar wird. — Die ganze Maſſe des Gebäudes würde, ihrer urſprünglichen Neigung überlaſſen, einen bloßen Klumpen darſtellen, ſo feſt als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erſcheint, unabläſſig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widerſteht. Aber eben dieſe Neigung, dieſes Streben, wird von der Baukunſt an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, geſtattet. Da kann nun z. B. der Balken nur mittelſt der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß ſich ſelbſt tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es ſein Streben zur Erdmaſſe hin befriedigen u. ſ. f. Aber eben auf dieſen erzwungenen Umwegen, eben durch dieſe Hemmungen, entfalten ſich auf das deutlichſte und mannigfaltigſte jene der rohen Steinmaſſe inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein äſthetiſche Zweck der Baukunſt nicht gehn. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkührlichen Zweck des Menſchen (inſofern gehört das Werk der nützlichen Baukunſt an); ſondern unmittelbar zum Beſtande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein ſo nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einſtürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil ſoviel trägt, als er füglich kann, und jeder geſtützt iſt gerade da und gerade ſo ſehr als er muß, entfaltet ſich jenes Widerſpiel, jener Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommenſten Sichtbarkeit, und es offenbaren ſich deutlich dieſe tiefſten Stufen der Objektität des Willens. Eben ſo muß auch die Geſtalt jedes Theiles beſtimmt ſeyn durch ſeinen Zweck und ſein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkühr. Die Säule iſt die allereinfachſte, bloß durch den Zweck beſtimmte Form der Stütze: die gewundene Säule iſt geſchmacklos: der viereckige Pfeiler iſt in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben ſo ſind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar beſtimmt und erklären dadurch ſich ſelbſt. Die Verzierungen der Kapitelle u. ſ. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der ſie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelaſſen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Geſagten gemäß iſt es zum Verſtändniß und äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von ſeiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäſion, eine unmittelbare, anſchauliche Kenntniß zu haben, und unſre Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden, durch die Nachricht, es ſei nur von Holz, während wir Stein vorausſetzten, eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwiſchen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile ändert und verſchiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel ſchwächer ſich offenbaren. Daher kann auch aus Holz eigentlich kein Werk der ſchönen Baukunſt werden, ſoſehr daſſelbe auch alle Formen annimmt: dies iſt ganz allein durch unſre Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns ſagte, das Gebäude, deſſen Anblick uns erfreut, beſtehe aus ganz verſchiedenen Materien, von ſehr ungleicher Schwere und Konſiſtenz, die aber durch das Auge nicht zu unterſcheiden wären; ſo würde dadurch das ganze Gebäude uns ſo ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieſes Alles beweiſt eben, daß was durch die Baukunſt zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, ſondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur ſind, jene erſten Ideen, jene niedrigſten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und ſeiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Theils zum Beſtande des Ganzen herbeigeführt, theils dient ſie die Ueberſicht und das Verſtändniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem ſie die Geſetzmäßigkeit des Raumes als ſolchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies alles iſt aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptſache, da ſogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert iſt, indem ja auch Ruinen noch ſchön ſind.

Eine ganz beſondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunſt zum Lichte: ſie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenſchein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andre Wirkung im Mondenſchein. Daher auch bei Aufführung eines ſchönen Werkes der Baukunſt immer beſondre Rückſicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieſes alles hat ſeinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und ſcharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältniſſe erſt recht ſichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunſt, ſo wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das dieſen ganz entgegengeſetzte Weſen des Lichtes zu offenbaren beſtimmt iſt. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchſichtigen, ſcharfbegränzten und mannigfachgeſtalteten Maſſen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird; entfaltet es ſeine Natur und Eigenſchaften am reinſten und deutlichſten, zum großen Genuß des Beſchauers, da das Licht das erfreulichſte der Dinge iſt, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunſt zur deutlichen Anſchauung gebracht werden, die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind und folglich die objektive Bedeutſamkeit Deſſen, was uns die Baukunſt offenbart, verhältnißmäßig gering iſt; ſo wird der äſthetiſche Genuß beim Anblick eines ſchönen und günſtig beleuchteten Gebäudes, nicht ſo ſehr in der Auffaſſung der Idee, als in dem mit dieſer Auffaſſung geſetzten ſubjektiven Korrelat derſelben liegen, alſo überwiegend darin beſtehn, daß an dieſem Anblick der Beſchauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgeriſſen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; alſo in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation ſelbſt. — In dieſer Hinſicht iſt der Gegenſatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der ſchönen Künſte das Drama, welches die allerbedeutſamſten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im äſthetiſchen Genuß deſſelben die objektive Seite durchaus überwiegend iſt.

Die Baukunſt hat von den bildenden Künſten und der Poeſie das Unterſcheidende, daß ſie nicht ein Nachbild, ſondern die Sache ſelbſt giebt: nicht wiederholt ſie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künſtler dem Beſchauer ſeine Augen leiht; ſondern hier ſtellt der Künſtler dem Beſchauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffaſſung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollſtändigen Ausdruck ſeines Weſens bringt.

Die Werke der Baukunſt werden ſehr ſelten, gleich den übrigen Werken der ſchönen Kunſt, zu rein äſthetiſchen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden dieſe andern, der Kunſt ſelbſt fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da beſteht denn das große Verdienſt des Baukünſtlers darin, die rein äſthetiſchen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzuſetzen und zu erfüllen, indem er ſie auf mannigfaltige Weiſe dem jedesmaligen willkührlichen Zwecke geſchickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche äſthetiſch-architektoniſche Schönheit ſich mit einem Tempel, welche mit einem Palaſt, welche mit einem Zeughauſe u. ſ. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfniſſes, der Nützlichkeit vermehrt, ſie feſter beſtimmt und unerläßlicher vorſchreibt, deſto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunſt. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loſer beſtimmt waren, konnte die Baukunſt ihre äſthetiſchen Zwecke am freiſten verfolgen: unter dem nordiſchen Himmel wurden ihr dieſe ſehr verkümmert: hier, wo Kaſten, ſpitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunſt, da ſie ihre eigene Schönheit nur in ſehr engen Schranken entfalten durfte, ſich zum Erſatz deſto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmuck zieren, wie an der Gothiſchen ſchönen Baukunſt zu ſehn.

Muß nun dieſergeſtalt die Baukunſt, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit große Beſchränkungen leiden; ſo hat ſie andrerſeits an eben dieſen eine kräftige Stütze, da ſie, bei dem Umfange und der Koſtbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer äſthetiſchen Wirkungsart, ſich als bloß ſchöne Kunſt gar nicht erhalten könnte, wenn ſie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen feſten und ehrenvollen Platz unter den menſchlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieſes letzteren eben iſt es, der eine andere Kunſt verhindert, ihr als Schweſter zur Seite zu ſtehn, obgleich dieſelbe, in äſthetiſcher Rückſicht, ganz eigentlich ihr als Seitenſtück beizuordnen iſt: ich meine die ſchöne Waſſerleitungskunſt. Denn was die Baukunſt für die Idee der Schwere, wo dieſe mit der Starrheit verbunden erſcheint, leiſtet; daſſelbe leiſtet jene für dieſelbe Idee, da, wo ihr die Flüſſigkeit, d. h. Formloſigkeit, leichteſte Verſchiebbarkeit, Durchſichtigkeit, beigeſellt iſt. Schäumend und brauſend über Felſen ſtürzende Waſſerfälle, ſtill zerſtäubende Katarakte, als hohe Waſſerſäulen emporſtrebende Springbrunnen und klarſpiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüſſigen ſchweren Materie gerade ſo, wie die Werke der Baukunſt die Ideen der ſtarren Materie entfalten. An der nützlichen Waſſerleitungskunſt finder die ſchöne keine Stütze, da die Zwecke dieſer ſich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen laſſen, welches nur ausnahmsweiſe Statt findet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom *).

§. 44.

Was für jene unterſten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künſte leiſten, das leiſtet für die höhere Stufe der vegetabiliſchen Natur gewiſſermaaßen die ſchöne Gartenkunſt. Die landſchaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm ſich beiſammenfindenden natürlichen Gegenſtände, und ſodann darauf, daß dieſe ſich rein ausſondern, deutlich hervortreten und doch in paſſender Verbindung und Abwechſelung ſich darſtellen. Dieſe beiden Bedingungen ſind es, denen die ſchöne Gartenkunſt nachhilft: jedoch iſt ſie ihres Stoffes lange nicht ſo ſehr Meiſter, wie die Baukunſt des ihrigen, und daher ihre Wirkung beſchränkt. Das Schöne, was ſie vorzeigt, gehört faſt ganz der Natur: ſie ſelbſt hat wenig dazu gethan: und andrerſeits kann ſie gegen die Ungunſt der Natur ſehr wenig ausrichten, und wo ihr dieſe nicht vor- ſondern entgegenarbeitet, ſind ihre Leiſtungen gering.

Sofern alſo die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunſt ſich überall zum äſthetiſchen Genuſſe anbietet, Objekt der Kunſt iſt, gehört ſie hauptſächlich der Landſchaftsmalerei an. Im Gebiete dieſer liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißloſe Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. iſt die ſubjektive Seite des äſthetiſchen Genuſſes die überwiegende: d. h. unſre Freude daran liegt nicht hauptſächlich in der Auffaſſung der dargeſtellten Ideen unmittelbar, ſondern mehr im ſubjektiven Korrelat dieſer Auffaſſung, in dem reinen willenloſen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch ſeine Augen ſehn läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geiſtesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß ſo ganz in jene lebloſen Gegen-

---

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

ſtände zu verſenken und ſie mit ſolcher Liebe, d. h. hier mit ſolchem Grade der Objektivität, aufzufaſſen. — Die Wirkung der eigentlichen Landſchaftsmalerei iſt nun zwar im Ganzen auch noch von dieſer Art: allein weil die dargeſtellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, ſchon bedeutſamer und vielſagender ſind; ſo tritt die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ſchon mehr hervor und hält der ſubjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als ſolches iſt nicht mehr ganz die Hauptſache; ſondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorſtellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreſte haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf monte cavallo, auf den Elginſchen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaſelbſt der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arſenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meiſt antiker Thiere u. ſ. w. Bei dieſen Darſtellungen erhält nun die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ein entſchiedenes Uebergewicht über die ſubjektive. Die Ruhe des dieſe Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beſchwichtigt hat, iſt zwar, wie bei jeder äſthetiſchen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beſchäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargeſtellten Willens. Es iſt jenes Wollen, welches auch unſer Weſen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Geſtalten, in denen ſeine Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt, dafür aber auch ohne Verſtellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unſer Intereſſe an den Thieren beruht. Das Charakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt die Entzifferung der wahren Signatura rerum *): wir ſehn in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Thema's zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu gebrauchen können: „Tat-twam aſi," das heißt: „dieſes Lebende biſt du."

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchſten Grad ſeiner Objektivation erreicht, unmittelbar anſchaulich darzuſtellen, iſt endlich die große Aufgabe der Hiſtorienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen iſt hier durchaus überwiegend und die ſubjektive in den Hintergrund getreten. Ferner iſt zu beachten, daß noch auf der nächſten Stufe unter dieſer, in der Thiermalerei, das Charakteriſtiſche völlig Eins mit dem Schönen iſt: der am meiſten charakteriſtiſche Löwe, Wolf,

---

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum cap. I. §§. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbaret ſeine innere „Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. „— — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — „Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft „redet und ſich immer ſelber offenbaret und darſtellet. — — — Denn ein „jedes Ding offenbaret ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen „zur Geſtaltniß alſo giebt." —

Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der ſchönſte. Der Grund hievon iſt, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darſtellung des Menſchen ſondert ſich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn): dieſer aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzuſtellen.

Menſchliche Schönheit iſt ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menſchen überhaupt, vollſtändig ausgedrückt in der angeſchauten Form. So ſehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; ſo bleibt die ſubjektive doch ihre ſtete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns ſo ſchnell zum rein äſthetiſchen Anſchauen hinreißt, wie das ſchönſte Menſchenantlitz und Geſtalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unausſprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns ſelbſt und alles was uns quält hinaushebt; ſo iſt dieſes nur dadurch möglich, daß dieſe allerdeutlichſte und reinſte Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichteſten und ſchnellſten in den Zuſtand des reinen Erkennens verſetzt, in welchem unſre Perſönlichkeit, unſer Wollen mit ſeiner ſteten Pein, verſchwindet, ſo lange die rein äſthetiſche Freude anhält: daher ſagt Göthe: „wer die menſchliche Schönheit erblickt, den kann „nichts Uebeles anwehen: er fühlt ſich mit ſich ſelbſt und mit der „Welt in Uebereinſtimmung." — Daß nun der Natur eine ſchöne Menſchengeſtalt gelingt, müſſen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er ſich auf dieſer höchſten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umſtände und ſeine Kraft, alle die Hinderniſſe und den Widerſtand vollkommen beſiegt, welche ihm die Willenserſcheinungen niedriger Stufen entgegenſetzen, dergleichen die Naturgeſetze ſind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erſt abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erſcheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: ſchon der Baum iſt nur ein ſyſtematiſches Aggregat der zahllos wiederholten ſproſſenden Faſern: dieſe Zuſammenſetzung nimmt höher herauf immer mehr zu und der menſchliche Körper iſt ein höchſt kombinirtes Syſtem ganz verſchiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle dieſe Theile gerade auf die gehörige Weiſe dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet ſeien, harmoniſch zur Darſtellung des Ganzen konſpiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert ſei; — dies Alles ſind die ſeltenen Bedingungen, deren Reſultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter iſt. — So die Natur. Wie aber die Kunſt? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran ſoll aber der Künſtler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mislungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen ſchönen Menſchen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künſtler müſſe die an viele Menſchen einzeln vertheilten ſchönen Theile zuſammenſuchen und aus ihnen ein ſchönes Ganzes zuſammenſetzen: eine verkehrte und beſinnungsloſe Meinung. Denn es frägt ſich abermals, woran ſoll er erkennen, daß gerade dieſe Formen die ſchönen ſind und jene nicht? — Auch ſehn wir, wie weit in der Schönheit die alten Deutſchen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen ſind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung iſt gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: ſie iſt immer, wenigſtens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz andrer Art, als die uns a priori bewußten Geſtaltungen des Satzes vom Grunde. Dieſe betreffen die allgemeine Form der Erſcheinung als ſolcher, wie ſie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmsloſe Wie des Erſcheinens, und aus dieſer Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hervor: jene andre Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darſtellung des Schönen möglich macht, betrifft, ſtatt der Form, den Inhalt der Erſcheinungen, ſtatt des Wie, das Was des Erſcheinens. Daß wir alle die menſchliche Schönheit erkennen, wenn wir ſie ſehn, im ächten Künſtler aber dies mit ſolcher Klarheit geſchieht, daß er ſie zeigt, wie er ſie nie geſehn hat, und die Natur in ſeiner Darſtellung übertrifft; dies iſt nur dadurch möglich, daß der Wille, deſſen adäquate Objektivation, auf ihrer höchſten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden ſoll, ja wir ſelbſt ſind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Deſſen, was die Natur (die ja eben der Wille iſt, der unſer eigenes Weſen ausmacht) darzuſtellen ſich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Beſonnenheit begleitet iſt, daß er, indem er im einzelnen Dinge deſſen Idee erkennt, gleichſam die Natur auf halbem Worte verſteht und nun rein ausſpricht, was ſie nur ſtammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tauſend Verſuchen mislingt, dem harten Marmor aufdrückt, ſie der Natur gegenüberſtellt, ihr gleichſam zurufend: „Das war es, was du ſagen wollteſt!" und „Ja, Das war es"! hallt es aus dem Kenner wider. — Nur ſo konnte der geniale Grieche den Urtypus der menſchlichen Geſtalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufſtellen; und auch allein vermöge einer ſolchen Anticipation iſt es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen iſt, zu erkennen. Dieſe Anticipation iſt das Ideal: es iſt die Idee, ſofern ſie, wenigſtens zur Hälfte, a priori erkannt iſt und, indem ſie als ſolche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunſt praktiſch wird. Die Möglichkeit ſolcher Anticipation des Schönen a priori im Künſtler, wie ſeiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künſtler und Kenner das Anſich der Natur, der ſich objektivirende Wille, ſelbſt ſind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles ſagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann ſich ſelbſt verſtehn; nur Natur wird ſich ſelbſt ergründen: aber auch nur vom Geiſt wird der Geiſt vernommen *).

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgeſtellte Ideal menſchlicher Schönheit ganz empiriſch, durch Zuſammenleſen einzelner ſchöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend

---

*) Der letzte Satz iſt die Verdeutſchung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius; welches ich in der erſten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber ſeitdem iſt durch den verdummenden Einfluß der Hegelſchen Afterweisheit die Zeit ſo heruntergebracht und ſo roh geworden, daß Mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegenſatz von „Geiſt und Natur" angeſpielt: daher ich genöthigt bin, mich gegen das Unterſchieben ſolcher Pöbelphiloſopheme ausdrücklich zu verwahren.

und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunſt, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakſpeare die unzählig mannigfaltigen, ſo wahren, ſo gehaltenen, ſo aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in ſeinen Dramen, aus ſeiner eigenen Erfahrung im Weltleben ſich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Abſurdität ſolcher Annahme bedarf keiner Auseinanderſetzung: es iſt offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunſt nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, ſo die Werke der Dichtkunſt nur durch eine eben ſolche Anticipation des Charakteriſtiſchen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schema's, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit beſonnener Darſtellung nunmehr eintritt.

Menſchliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit. Sie drückt ſich aus durch die Form: und dieſe liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können inſofern ſagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erſcheinung iſt Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze iſt keine andre, als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgeſehn von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Weſens gehört: ihre bloße Geſtalt ſpricht ihr ganzes Weſen aus und legt es offen dar. Thier und Menſch aber bedürfen zur vollſtändigen Offenbarung des in ihnen erſcheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen; wodurch jene Erſcheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles iſt ſchon im vorigen Buch erörtert worden: an unſre gegenwärtige Betrachtung knüpft es ſich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erſcheinung des Willens dieſen auf jeder beſtimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; ſo kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, alſo die Bewegung, dem Willen, der ſich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entſprechen, ohne fremde Beimiſchung, ohne Ueberflüſſiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den beſtimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles ſich umgekehrt verhalten. Im erſten Fall geſchieht die Bewegung mit *Grazie*; im andern ohne ſolche. Wie alſo Schönheit die entſprechende Darſtellung des Willens überhaupt durch ſeine bloß räumliche Erſcheinung iſt; ſo iſt *Grazie* die entſprechende Darſtellung des Willens durch ſeine zeitliche Erſcheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemeſſene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib ſchon vorausſetzen; ſo iſt Winckelmanns Ausdruck ſehr richtig und treffend, wenn er ſagt: „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung.“ (Werke, Bd. 1. p. 258.) Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es ſei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menſchen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie beſteht, dem Geſagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteſte, angemeſſenſte und bequemſte Art ausgeführt werde und ſonach der rein entſprechende Ausdruck ihrer Abſicht oder des Willensaktes ſei, ohne Ueberflüſſiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloſes Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit ſich darſtellt. Die Grazie ſetzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmoniſchen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelſt dieſer die vollkommene Leichtigkeit und augenſcheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich iſt: alſo iſt die Grazie nie ohne einen gewiſſen Grad der Schönheit des Körpers.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menſchheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, ſo daß, wie im vorigen Buch geſagt, jeder Menſch gewiſſermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darſtellt. Die Künſte daher, deren Zweck die Darſtellung der Idee der Menſchheit iſt, haben neben der Schönheit, dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweiſe *Charakter* genannt wird, zur Aufgabe; dieſen jedoch auch nur wieder, ſofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in ſeiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzuſehn iſt, ſondern als eine gerade in dieſem Individuo beſonders hervortretende Seite der Idee der Menſchheit, zu deren Offenbarung die Darſtellung eines ſolchen Individuums daher zweckdienlich iſt. Alſo muß der Charakter, obzwar als ſolcher individuell, dennoch idealiſch, d. h. mit Hervorhebung ſeiner Bedeutſamkeit in Hinſicht auf die Idee der Menſchheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf ſeine Weiſe beiträgt) aufgefaßt und dargeſtellt werden: außerdem iſt die Darſtellung Porträtt, Wiederholung des Einzelnen als ſolchen, mit allen Zufälligkeiten. Und ſelbſt auch das Porträtt ſoll, wie Winckelmann ſagt, das Ideal des Individuums ſeyn.

Jener idealiſch aufzufaſſende **Charakter**, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menſchheit iſt, ſtellt ſich nun ſichtbar dar, theils durch die bleibende Phyſiognomie und Korporiſation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenſchaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenſeitig durch einander, welches alles ſich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menſchheit angehört und andrerſeits die Menſchheit ſich immer im Individuo und ſogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutſamkeit deſſelben offenbart; ſo darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieſer durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungsloſigkeit geben würde. Daher wird die Darſtellung, indem ſie auf Schönheit ausgeht, welches hauptſächlich die Skulptur thut, dennoch dieſe (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menſchheit immer auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, eine beſondre Seite derſelben hervorhebend, ausdrücken; weil das menſchliche Individuum als ſolches gewiſſermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menſchheit es eben weſentlich iſt, daß ſie ſich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutſamkeit darſtellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, ſondern durch viele, verſchiedenen Charakter tragende Geſtalten ausgedrückt, gleichſam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargeſtellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteriſtiſche kann das Schöne beſchränken und endlich ſogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. ſ. w. Geht aber das Charakteriſtiſche bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, alſo bis zum Unnatürlichen; ſo wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteriſtiſche beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; ſo muß ſie doch auf die der Perſon angemeſſenſte, zweckmäßigſte, leichteſte Weiſe vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, ſondern auch jeder gute Schauſpieler beobachten: ſonſt entſteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptſache. Der eigentliche Charakter des Geiſtes, hervortretend in Affekt, Leidenſchaft, Wechſelſpiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Geſichts und der Geberde allein darſtellbar, iſt vorzüglich Eigenthum der *Malerei*. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; ſo ſind ſie doch für den Charakter noch weit weſentlicher. Ferner entfaltet ſich die Schönheit vollſtändiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus *einem* Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur iſt, hat *Leſſing die Thatſache, daß der Laokoon nicht ſchreiet*, daraus zu erklären geſucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen ſei. Da dem Leſſing dieſer Gegenſtand das Thema, oder wenigſtens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm ſo Vieles über denſelben geſchrieben iſt; ſo möge es mir vergönnt ſeyn, hier epiſodiſch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine ſo ſpecielle Erörterung nicht eigentlich in den Zuſammenhang unſrer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§. 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht ſchreiet, iſt offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in ſeiner Lage wir alle ſchreien würden: und ſo fordert es auch die Natur; da bei dem heftigſten phyſiſchen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angſt, alle Reflexion, die etwan ein ſchweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, und die Natur ſich durch Schreien Luſt macht, wodurch ſie zugleich den Schmerz und die Angſt ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer ſchreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künſtlers ſuchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es ſeiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu ſchreien, ſondern zu ſeinem Schmerz ſich noch den nutzloſen Zwang auflegt, die Aeußerungen deſſelben zu verbeißen: Winckelmann ſieht daher in ihm „den geprüften „Geiſt eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und „den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in ſich zu „verſchließen ſucht: er bricht nicht in lautes Geſchrei aus, wie beim „Virgil, ſondern es entſteigen ihm nur bange Seufzer,“ u. ſ. w., (Werke, Bd. 7. p. 98. — Daſſelbe ausführlicher Bd. 6. p. 104, seqq.) — Dieſe Meinung Winckelmanns kritiſirte nun Leſſing in ſeinem Laokoon und verbeſſerte ſie auf die oben angegebene Weiſe: an die Stelle des pſychologiſchen Grundes ſetzte er den rein äſthetiſchen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunſt, den Ausdruck des Schreiens nicht zulaſſe. Ein andres Argument, das er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zuſtand im unbeweglichen Kunſtwerk dargeſtellt werden dürfe, hat hundert Beiſpiele von vortrefflichen Figuren gegen ſich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haſchend u. ſ. w. feſtgehalten ſind. Ja Göthe in dem Aufſatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet, (p. 8.) hält die Wahl eines ſolchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unſern Tagen entſchied nun Hirt (Horen, 1797, 10s St.), Alles auf die höchſte Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht ſchreit, weil er, ſchon im Begriff am Stickfluß zu ſterben, nicht mehr ſchreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römiſche Studien, Bd. 1, p. 426 seqq.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, ſelbſt jedoch keine neue hinzugethan, ſondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin, mich zu verwundern, daß ſo nachdenkende und ſcharfſichtige Männer mühſam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehn, pſychologiſche, ja phyſiologiſche Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar iſt, — und beſonders daß Leſſing, welcher der richtigen Erklärung ſo nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs traf.

Vor aller pſychologiſchen und phyſiologiſchen Unterſuchung, ob Laokoon in ſeiner Lage ſchreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, iſt in Hinſicht auf die Gruppe zu entſcheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargeſtellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darſtellung deſſelben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen ſchreienden Laokoon hervorbringen, ſondern nur einen den Mund aufreißenden und zu ſchreien ſich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halſe ſtecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Weſen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuſchauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufſperren. Dieſes letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erſt durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann iſt es, als für die Handlung charakteriſtiſch, zuläſſig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darzuſtellen, wäre wirklich unverſtändig; weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, ſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il. XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl, als Götterſchönheit unbeſchadet. Eben ſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne müßte ſchlechterdings ſchreien: auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauſpieler Kemble, in einem aus dem Deutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehn zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchſt charakteriſtiſch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Muſik, die ſchon in Göthe's Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon charakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann, ſobald ſie nur keine gewaltſame Bewegung des Körpers oder Verziehung des Mundes erfordert: ſo z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinſpieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun alſo, wegen der Gränzen der Kunſt, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künſtler jeden andern Ausdruck deſſelben in Bewegung ſetzen: dies hat er in der höchſten Vollendung geleiſtet, wie es Winckelmann (Werke: Bd. 6. p. 104 seqq.) ſo meiſterhaft ſchildert, deſſen vortreffliche Beſchreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, ſobald man nur vom Unterlegen Stoiſcher Geſinnung abſtrahirt *).

---

*) Auch dieſe Epiſode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

§. 47.

Weil Schönheit nebſt Grazie der Hauptgegenſtand der Skulptur iſt, liebt ſie das Nackte, und leidet Bekleidung nur ſofern dieſe die Formen nicht verbirgt. Sie bedient ſich der Drapperie nicht als einer Verhüllung, ſondern als einer mittelbaren Darſtellung der Form, welche Darſtellungsweiſe den Verſtand ſehr beſchäftigt, indem er zur Anſchauung der Urſache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach iſt in der Skulptur die Drapperie gewiſſermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung iſt. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche, wenn ſie gelungen ſind, den Verſtand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, eben ſo als ob es wirklich gegeben wäre, anzuſchauen.

Es ſei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künſte betreffendes Gleichniß einzuſchalten. Nämlich, wie die ſchöne Körperform bei der leichteſten oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhafteſten ſichtbar iſt, und daher ein ſehr ſchöner Menſch, wenn er zugleich Geſchmack hätte und auch demſelben folgen dürfte, am liebſten beinahe nackt, nur nach Weiſe der Antiken bekleidet, gehn würde; — eben ſo nun wird jeder ſchöne und gedankenreiche Geiſt ſich immer auf die natürlichſte, unumwundenſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehn ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

§. 48.

Die *Hiſtorienmalerei* hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, wo das Individuum als Hervorhebung einer beſonderen Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfang dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannichfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländiſchen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre techniſche Fertigkeit ſchätzt, im Uebrigen aber verachtend auf ſie herabſieht, weil ſie meiſtens Gegenſtände aus dem gemeinen Leben darſtellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeſchichte oder Bibliſchen Hiſtorie für bedeutſam hält. Man ſollte zuvörderſt bedenken, daß die innere Bedeutſamkeit einer Handlung von der äußern ganz verſchieden iſt und beide oft getrennt von einander einhergehn. Die äußere Bedeutſamkeit iſt die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derſelben für und in der wirklichen Welt; alſo nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutſamkeit iſt die Tiefe der Einſicht in die Idee der Menſchheit, welche ſie eröffnet, indem ſie die ſeltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß ſie deutlich und entſchieden ſich ausſprechende Individualitäten, mittelſt zweckmäßig geſtellter Umſtände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutſamkeit gilt in der Kunſt: die äußere gilt in der Geſchichte. Beide ſind völlig unabhängig von einander, können zuſammen eintreten, aber auch jede allein erſcheinen. Eine für die Geſchichte höchſt bedeutende Handlung kann an innrer Bedeutſamkeit eine ſehr alltägliche und gemeine ſeyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutſamkeit ſeyn, wenn in ihr menſchliche Individuen und menſchliches Thun und Wollen, bis auf die verborgenſten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erſcheinen. Auch kann, bei ſehr verſchiedener äußerer Bedeutſamkeit, die innere die gleiche und ſelbe ſeyn, ſo z. B. es für dieſe gleich gelten, ob Miniſter über der Landkarte um Länder und Völker ſtreiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln ſich gegenſeitig ihr Recht darthun wollen. Außerdem ſind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben ſo vieler Millionen von Menſchen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, ſchon deshalb wichtig genug, um Gegenſtand der Kunſt zu ſeyn, und müſſen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielſeitigen Idee der Menſchheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunſt in einem ſolchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leiſe, eigenthümliche Rührung. Endlich haben die geſchichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutſame derſelben nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern hinzugedacht werden muß. In dieſer Hinſicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterſchieden werden: jene iſt die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; dieſe die Seite der Idee der Menſchheit, welche durch das Bild für die Anſchauung offenbar wird. Z. B. jene ſei Moſes von der Aegyptiſchen Prinzeſſin gefunden; ein für die Geſchichte höchſt wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anſchauung wirklich Gegebene, iſt ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus ſeiner ſchwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall der ſich öfter ereignet haben mag. Das Koſtüm allein kann hier jenen beſtimmten hiſtoriſchen Fall dem Gelehrten kenntlich machen: aber das Koſtüm iſt nur für die nominale

Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn dieſe letztere kennt nur den Menſchen als ſolchen, nicht die willkührlichen Formen. Aus der Geſchichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, ſondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutſame in jenen iſt doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als ſolche, ſondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menſchheit, die ſich durch ſie ausſpricht. Andrerſeits ſind aber auch beſtimmte hiſtoriſche Gegenſtände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künſtleriſche Anſicht derſelben, ſowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Hiſtoriſche ausmacht, ſondern auf das Allgemeine, das ſich darin ausſpricht, auf die Idee. Auch ſind nur ſolche hiſtoriſche Gegenſtände zu wählen, wo die Hauptſache wirklich darſtellbar iſt und nicht bloß hinzugedacht werden muß: ſonſt entfernt ſich die nominale Bedeutung zu ſehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigſte und thut dem Angeſchauten Abbruch. Wenn ſchon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im franzöſiſchen Trauerſpiele) die Hauptſache hinter der Scene vorgeht; ſo iſt es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entſchieden nachtheilig wirken hiſtoriſche Vorwürfe nur dann, wann ſie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunſtzwecken, ſondern nach andern gewähltes Feld beſchränken, vollends aber wann dieſes Feld an maleriſchen und bedeutenden Gegenſtänden arm iſt, wenn es z. B. die Geſchichte eines kleinen, abgeſonderten, eigenſinnigen, hierarchiſch d. h. durch Wahn beherrſchten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks iſt, wie die Juden. — Da einmal zwiſchen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung ſo liegt, wie zwiſchen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organiſationen ſich uns nur verſteinert zeigen, der einſtige Wechſel des Meeresbettes; ſo iſt es überhaupt als ein großes Unglück anzuſehn, daß das Volk deſſen geweſene Kultur der unſrigen hauptſächlich zur Unterlage dienen ſollte, nicht etwan die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, ſondern gerade dieſe Juden. Beſonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15ten und 16ten Jahrhundert, ein ſchlimmer Stern, daß ſie in dem engen Kreiſe, an den ſie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewieſen waren, zu Miſeren aller Art greifen mußten: denn das Neue Teſtament iſt, ſeinem hiſtoriſchen Theile nach, für die Malerei faſt noch ungünſtiger als das Alte, und die darauf folgende Geſchichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenſtand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenſtand das Geſchichtliche oder Mythologiſche des Judenthums und Chriſtenthums iſt, gar ſehr diejenigen zu unterſcheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethiſche Geiſt des Chriſtenthums für die Anſchauung offenbart wird, durch Darſtellung von Menſchen, welche dieſes Geiſtes voll ſind. Dieſe Darſtellungen ſind in der That die höchſten und bewundrungswürdigſten Leiſtungen der Malerkunſt: auch ſind ſie nur den größten Meiſtern dieſer Kunſt, beſonders dem Raphael und dem Correggio, dieſem zumal in ſeinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieſer Art ſind eigentlich gar nicht den hiſtoriſchen beizuzählen: denn ſie ſtellen meiſtens keine Begebenheit, keine Handlung dar; ſondern ſind bloße Zuſammenſtellungen von Heiligen, dem Erlöſer ſelbſt, oft noch als Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehn wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, die, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo manigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens[*]).

§. 49.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehn muß, — eine Idee iſt und durchaus nichts anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee geſagt iſt, deutlich und einleuchtend genug geworden ſeyn. Daß jedoch auch ſchon Platon dieſen Unterſchied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr ſind manche ſeiner Beiſpiele von Ideen und ſeiner Erörterungen über dieſelben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir laſſen inzwiſchen dieſes auf ſich beruhen und gehn unſern eigenen Weg, erfreut ſo oft wir die Spur eines großen und edlen Geiſtes betreten, jedoch nicht ſeine Fußſtapfen, ſondern unſer Ziel verfolgend. — Der Begriff iſt abſtrakt, diskurſiv, innerhalb ſeiner Sphäre völlig unbeſtimmt, nur ihrer Gränze nach beſtimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch ſeine Definition ganz zu erſchöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräſentant des Begriffs zu definiren, iſt durchaus anſchaulich und obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig beſtimmt: vom Individuo als ſolchem wird ſie nie erkannt, ſondern nur von dem, der ſich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: alſo iſt ſie nur dem Genius und ſodann Dem, welcher durch, meiſens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung ſeiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung iſt, erreichbar: daher iſt ſie nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunſtwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe ſeines eigenen intellektualen Werthes anſpricht und daher gerade die vortrefflichſten Werke jeder Kunſt, die edelſten Erzeugniſſe des Genius, der ſtumpfen Majorität der Menſchen ewig verſchloſſene Bücher bleiben müſſen und ihr unzugänglich ſind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleichwie der Umgang der Fürſten dem Pöbel unzugänglich iſt. Zwar laſſen auch die Platteſten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu entblößen: doch bleiben ſie im Stillen ſtets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszuſprechen, ſobald man ſie hoffen läßt, daß ſie es können, ohne ſich bloß zu ſtellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das ſie nie anſprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber deſſelben, ſich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet ſich die Nothwendigkeit der Beſcheidenheit bei allem Verdienſt, wie auch der unverhältnißmäßige laute Ruhm dieſer Tugend, welche allein, aus allen ihren Schweſtern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preiſen, jedesmal ſeinem Lobe angehängt wird, um zu verſöhnen und den Zorn der Werthloſigkeit zu ſtillen. Was iſt denn Beſcheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelſt welcher man, in einer von niederträchtigem Neide ſtrotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienſte die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer ſich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, iſt nicht beſcheiden, ſondern nur ehrlich. — Endlich kann man den Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee noch gleichnißweiſe ausdrücken, indem man ſagt: der Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem ſich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytiſche Urtheile), als man hineingelegt hat (durch ſynthetiſche Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in dem, welcher ſie gefaßt hat, Vorſtellungen, die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind: ſie gleicht einem lebendigen, ſich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeſchachtelt lag.

---

[*]) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

Allem Geſagten zufolge iſt nun der Begriff, ſo nützlich er für das Leben, und ſo brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wiſſenſchaft iſt, für die Kunſt ewig unfruchtbar. Hingegen iſt die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunſtwerks. In ihrer kräftigen Urſprünglichkeit wird ſie nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur, aus der Welt geſchöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeiſterten. Nur aus ſolcher unmittelbaren Empfängniß entſtehn ächte Werke, die unſterbliches Leben in ſich tragen. Eben weil die Idee anſchaulich iſt und bleibt, iſt ſich der Künſtler der Abſicht und des Ziels ſeines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, ſondern eine Idee ſchwebt ihm vor: daher kann er von ſeinem Thun keine Rechenſchaft geben: er arbeitet, wie die Leute ſich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja inſtinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieriſten, imitatores, servum pecus, gehn in der Kunſt vom Begriff aus: ſie merken ſich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen ſich es deutlich, faſſen es im Begriff, alſo abſtrakt, auf und ahmen es nun, offen oder verſteckt, mit kluger Abſichtlichkeit nach. Sie ſaugen, gleich paraſitiſchen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, ſie glichen Maſchinen, die, was man hineinlegt, zwar ſehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, ſo daß ſich die fremden Beſtandtheile noch immer wiederfinden, aus der Miſchung hervorſuchen und ſondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organiſchen, aſſimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt ſelbſt unmittelbar, durch den Eindruck des Anſchaulichen: daher ſchadet auch die höchſte Bildung doch nie ſeiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieriſten faſſen das Weſen fremder muſterhafter Leiſtungen im Begriffe auf: aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leden ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige ſtumpfe Menge, kennt ſelbſt nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit ſchnellem und lautem Beifall auf: dieſelben Werke ſind aber nach wenig Jahren ſchon ungenießbar, weil der Zeitgeiſt, d. h. die herrſchenden Begriffe, ſich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geſchöpft ſind, bleiben, wie dieſe ſelbſt, ewig jung und ſtets urkräftig. Denn ſie gehören keinem Zeitalter, ſondern der Menſchheit an: und wie ſie ebendeshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem ſich anzuſchmiegen ſie verſchmähten, lau aufgenommen, und, weil ſie die jedesmalige Verirrung deſſelben mittelbar und negativ aufdeckten, ſpät und ungern anerkannt wurden; ſo können ſie dafür auch nicht veralten, ſondern ſprechen auch in der ſpäteſten Zeit immer noch friſch und immer wieder neu an: dann ſind ſie auch dem überſehn und verkannt werden nicht ferner ausgeſetzt, da ſie gekrönt und ſanktionirt daſtehn durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und ſparſam in den Jahrhunderten erſcheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langſam wachſende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterſtuhl iſt, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene ſucceſſiv erſcheinenden Einzelnen ſind es ganz allein: denn die Maſſe und Menge der Nachwelt wird allezeit eben ſo verkehrt und ſtumpf ſeyn und bleiben, wie die Maſſe und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit iſt. — Man leſe die Klagen großer Geiſter, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenoſſen: ſtets lauten ſie wie von heute; weil das Geſchlecht immer das ſelbe iſt. Zu jeder Zeit und in jeder Kunſt vertritt Manier die Stelle des Geiſtes, der ſtets nur das Eigenthum Einzelner iſt: die Manier aber iſt das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dageweſenen und erkannten Erſcheinung des Geiſtes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Koſten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt**).

---

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

**) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

§. 50.

Wenn nun der Zweck der Kunſt Mittheilung der aufgefaßten Idee iſt, welche eben durch dieſe Vermittelung durch den Geiſt des Künſtlers, in der ſie von allem Fremdartigen geſäubert und iſolirt erſcheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der ſchwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehn vom Begriff in der Kunſt verwerflich iſt; ſo werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunſtwerk abſichtlich und eingeſtändlich zum Ausdruck eines Begriffs beſtimmt: dieſes iſt der Fall in der *Allegorie*. Eine Allegorie iſt ein Kunſtwerk, welches etwas anderes bedeutet, als es darſtellt. Aber das Anſchauliche, folglich auch die Idee, ſpricht unmittelbar und ganz vollkommen ſich ſelbſt aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was alſo, auf dieſe Weiſe, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerke liegt: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommner, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabſichtigt wird, iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts anderes als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhms von Hannibal Caracci, die Horen von Pouſſin, ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr, als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhms; die reale das wirklich Dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſo lange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat, ſo iſt dieſer von dem was es als Allegorie leiſtet ganz geſondert und unabhängig: ein ſolches Kunſtwerk dient zwei Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunſtzweck ſeyn; der andere iſt ein fremder Zweck, die ſpielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienſt einer Inſchrift, als Hieroglyphe, leiſten zu laſſen, erfunden zu Gunſten Derer, welche das eigentliche Weſen der Kunſt nie anſprechen kann. Es iſt damit, wie wenn ein Kunſtwerk zugleich ein nützliches Werkzeug iſt, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide iſt, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills iſt. Reine Freunde der Kunſt werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegoriſches Bild auch gerade in dieſer Eigenſchaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: daſſelbe würde dann aber, unter gleichen Umſtänden, auch eine Inſchrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menſchen der Wunſch nach Ruhm dauernd und feſt gewurzelt iſt, indem er wohl gar den Ruhm als ſein rechtmäßiges Eigenthum anſieht, das ihm nur ſo lange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente ſeines Beſitzes producirt hat: und dieſer tritt nun vor den Genius des Ruhms mit ſeinen Lorbeerkronen; ſo wird ſein ganzes Gemüth dadurch angeregt und ſeine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber daſſelbe würde auch geſchehn, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Menſch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Ausſage für das praktiſche Leben, oder als Einſicht für die Wiſſenſchaft wichtig iſt, derſelbe aber keinen Glauben fand; ſo wird ein allegoriſches Bild, die Zeit darſtellend, wie ſie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit ſehn läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber daſſelbe würde auch die Deviſe „le tems découvre la vérité" leiſten. Denn was hier eigentlich wirkt, iſt immer nur der abſtrakte Gedanke, nicht das Angeſchaute.

Iſt nun, dem Geſagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunſt ein fehlerhaftes, einem der Kunſt ganz fremden Zwecke dienendes Streben; ſo wird es vollends unerträglich, wenn es ſo weit abführt, daß die Darſtellung gezwungener und gewaltſam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen iſt z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, andeutend, daß ſie auch ins Verborgene ſieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wolluſt deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwiſchen dem Dargeſtellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subſumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenaſſociation gegründete Verbindung iſt; ſondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch poſitive, zufällig veranlaßte Satzung zuſammenhängen: dann nenne ich dieſe Abart der Allegorie Symbol. So iſt die Roſe Symbol der Verſchwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhms, die Palme Symbol des Sieges, die Muſchel Symbol der Pilgrimſchaft, das Kreuz Symbol der chriſtlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falſchheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen ſeyn, aber der Kunſt iſt ihr Werth fremd: ſie ſind ganz wie Hieroglyphen oder gar wie Chineſiſche Wortſchrift anzuſehn und ſtehn wirklich in einer Klaſſe mit den Wappen, mit dem Buſch der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüſſel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewiſſe hiſtoriſche oder mythiſche Perſonen, oder perſonifizirte Begriffe, durch ein für allemal feſtgeſetzte Symbole kenntlich gemacht werden; ſo wären wohl dieſe eigentlich *Embleme* zu nennen: dergleichen ſind die Thiere der Evangeliſten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. ſ. w. Inzwiſchen verſteht man unter Emblemen meiſtens jene ſinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darſtellungen, die eine moraliſche Wahrheit veranſchaulichen ſollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius und Andern, giebt: ſie machen den Uebergang zur poetiſchen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die Griechiſche Skulptur wendet ſich an die Anſchauung; darum iſt ſie *äſthetiſch*: die Hindoſtaniſche wendet ſich an den Begriff; daher iſt ſie bloß *ſymboliſch*.

Dieſes auf unſere bisherigen Betrachtungen über das innere Weſen der Kunſt gegründete und damit genau zuſammenhängende Urtheil über die Allegorie iſt der Anſicht Winckelmanns gerade entgegengeſetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunſt ganz fremdes und ihn oft ſtörendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja ſogar (Werke, Bd. I, p. 55 seqq.) den höchſten Zweck der Kunſt in die „Darſtellung allgemeiner Begriffe und nichtſinnlicher Dinge“ ſetzt. Es bleibe Jedem überlaſſen, der einen oder der andern Anſicht beizutreten. Nur wurde mir, bei dieſen und ähnlichen, die eigentliche Metaphyſik des Schönen betreffenden Anſichten Winckelmanns, die Wahrheit ſehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigſte Urtheil über das Kunſtſchöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, vom Weſen des Schönen und der Kunſt abſtrakte und eigentlich philoſophiſche Rechenſchaft zu geben: eben wie man ſehr edel und tugendhaft ſeyn und ein ſehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entſcheidendes Gewiſſen haben kann, ohne deshalb im Stande zu ſeyn, die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen philoſophiſch zu ergründen und in abstracto darzuſtellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur *Poeſie*, als zur bildenden Kunſt, und wenn gleich hier verwerflich, iſt ſie dort ſehr zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtrakten Gedanken: in der Poeſie iſt aber das Verhältniß umgekehrt: hier iſt das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächſte Zweck iſt allemal von dieſem auf das Anſchauliche zu leiten, deſſen Darſtellung die Phantaſie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunſt vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird; ſo muß dies immer ein Begriff ſeyn, weil hier nur das Abſtrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann: aber ein Begriff darf nie der Urſprung, und ſeine Mittheilung nie der Zweck eines Kunſtwerks ſeyn. Hingegen in der Poeſie iſt der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zuſammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff oder abſtrakte Gedanke unentbehrlich ſeyn, der gleichwohl an ſich und unmittelbar gar keiner Anſchaulichkeit fähig iſt: dieſer wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu ſubſumirendes Beiſpiel zur Anſchaulichkeit gebracht. Solches geſchieht ſchon in jedem tropiſchen Ausdruck, und geſchieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darſtellung ſich unterſcheiden. In den redenden Künſten ſind dieſerwegen Gleichniſſe und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie ſchön ſagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geiſtigen und körperlichen Leiden entziehe, „er ſei ein Mantel, der den ganzen Menſchen bedeckt.“ Wie ſchön drückt Kleiſt den Gedanken, daß Philoſophen und Forſcher das Menſchengeſchlecht aufklären, allegoriſch aus, in dem Verſe:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.“

Wie ſtark und anſchaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er ſagt: „ſie hat zarte Füße, denn ſie betritt nicht den harten Boden, ſondern wandelt nur auf den Köpfen der Menſchen.“ (Il. XIX, 91.) Wie ſehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römiſche Volk. Wie ſchön drückt Platons ſchon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des ſiebenten Buchs der Republik, ein höchſt abſtraktes philoſophiſches Dogma aus. Ebenfalls iſt als eine tiefſinnige Allegorie von philoſophiſcher Tendenn die Fabel von der Perſephone anzuſehn, die dadurch daß ſie in der Unterwelt einen Granatapfel koſtet, dieſer anheimfällt: ſolches wird beſonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieſer Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindſamkeit als Epiſode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegoriſche Werke ſind mir bekannt: ein offenbares und eingeſtändliches iſt der unvergleichliche Criticon des Balthaſar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter. höchſt ſinnreicher Allegorien beſteht, die hier zur heitern Einkleidung moraliſcher Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anſchaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum ſeiner Erfindungen in Erſtaunen ſetzt. Zwei verſteckte aber ſind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Erſterer allegoriſirt das Leben jedes Menſchen, der nicht, wie die Andern, bloß ſein perſönliches Wohl beſorgen will, ſondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, der ſich ſeines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er ſich dann in dieſer Welt freilich ſonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Phyſiſche geiſtig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet und macht keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
„Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
„Licht bleibet doch Licht!
„Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht,
„Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen, dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
„Ob's Talglicht oder Wachslicht war." —

Dieſer Art endlich iſt ein altdeutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgeſprochener Moral. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den malеriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie, geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwiſchen dem anſchaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abſtrakten kein andrer als willkührlicher Zuſammenhang iſt. Unter andern Nachtheilen hat das Symbol auch den, daß ſeine Bedeu-ung mit der Zeit vergeſſen wird und es dann ganz verſtummt: er würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum er Fiſch Symbol des Chriſtenthums iſt? nur ein Champolion: nn es iſt eine phonetiſche Hieroglyphe. Daher ſteht jetzt als oetiſche Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr ſo a, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen an noch immer auslegt*).

§. 51.

Wenn wir nun mit unſern bisherigen Betrachtungen über ie Kunſt im Allgemeinen von den bildenden Künſten uns zur oeſie wenden; ſo werden wir nicht zweifeln, daß auch ſie die bſicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Wilns, zu offenbaren und ſie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, welcher das dichteriſche Gemüth ſie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen ſind weſentlich anſchaulich: und wenn daher auch in der Poeſie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abſtrakte Begriffe ſind; ſo iſt doch offenbar die Abſicht, in den Repräſentanten dieſer Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anſchauen zu laſſen, welches nur durch Beihülfe ſeiner eigenen Phantaſie geſchehn kann. Um aber dieſe dem Zweck entſprechend in Bewegung zu ſetzen, müſſen die abſtrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poeſie wie der trockenſten Proſa ſind, ſo zuſammengeſtellt werden, daß ihre Sphären ſich dergeſtalt ſchneiden, daß keiner in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit beharren kann; ſondern ſtatt ſeiner ein anſchaulicher Repräſentant vor die Phantaſie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach ſeiner Abſicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchſichtigen Flüſſigkeiten, indem er ſie vereinigt, feſte Niederſchläge erhält; ſo verſteht der Dichter aus der abſtrakten, durchſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffs eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffs ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſoviel näher kommt: z. B.

---

*) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἠελιοιο,
'Ελκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.

und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
„Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht," —

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klima's vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſre an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſrer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffs, deſſen ſich die Poeſie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatiſch darſtellend verfährt. Wenn aber, in der Darſtellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunſt ſie meiſtens übertrifft, weil die erkenntnißloſe und auch die bloß thieriſche Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment faſt ihr ganzes Weſen offenbart; ſo iſt dagegen der Menſch, ſoweit er ſich nicht durch ſeine bloße Geſtalt und Ausdruck der Miene, ſondern durch eine Kette von Handlungen und ſie begleitender Gedanken und Affekte ausſpricht, der Hauptgegenſtand der Poeſie, der es hierin keine andre Kunſt gleich thut, weil ihr dabei die Fortſchreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künſten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchſte Stufe der Objektität des Willens iſt, Darſtellung des Menſchen in der zuſammenhängenden Reihe ſeiner Beſtrebungen und Handlungen iſt alſo der große Vorwurf der Poeſie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geſchichte den Menſchen kennen; jedoch öfter *die* Menſchen als *den* Menſchen: d. h. ſie geben mehr empiriſche Notizen vom Benehmen der Menſchen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehn; als daß ſie in das innere Weſen des Menſchen tiefe Blicke thun ließen. Indeſſen bleibt auch dieſes letztere keineswegs von ihnen ausgeſchloſſen: jedoch, ſo oft es das Weſen der Menſchheit ſelbſt iſt, das in der Geſchichte oder in der eigenen Erfahrung ſich uns aufſchließt; ſo haben wir dieſe, der Hiſtoriker jene ſchon mit künſtleriſchen Augen, ſchon poetiſch, d. h. der Idee, nicht der Erſcheinung, dem innern Weſen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich iſt die eigene Erfahrung Bedingung zum Verſtändniß der Dichtkunſt, wie der Geſchichte: denn ſie iſt gleichſam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geſchichte aber verhält ſich zur Poeſie eigentlich wie Porträtmalerei zur Hiſtorienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, dieſe das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erſcheinung, und kann ſie aus derſelben beurkunden: dieſe hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erſcheinung zu finden, dennoch aus allen ſpricht. Der Dichter ſtellt mit Wahl und Abſicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Hiſtoriker nimmt beide wie ſie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Perſonen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutſamkeit anzuſehn und auszuwählen; ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutſamkeit. Er darf nichts an und für ſich, ſeinem weſentlichen Charakter und Ausdrucke nach, ſondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja beſonders auf ſein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an ſich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehn: denn ſie hat Folgen und Einfluß. Hingegen ſind an ſich höchſt bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, ſehr ausgezeichnete Invidiuen, wenn ſie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn ſeine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erſcheinung, deren Form dieſer iſt. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an ſich auf ihrer höchſten Stufe. Wenn gleich nun auch, ſelbſt bei jener dem Hiſtoriker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehn kann und wenigſtens von Dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt; ſo wird dennoch Dasjenige, was an ſich, nicht in der Relation, bedeutend iſt, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung ſich finden, als in der Geſchichte, jener daher, ſo paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ſeyn, als dieſer. Denn der Hiſtoriker ſoll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie ſie an den vielfach verſchlungenen Ketten der Gründe und Folgen ſich in der Zeit entwickelt: aber unmöglich kann er hiezu alle Data beſitzen, Alles geſehn, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original ſeines Bildes verlaſſen, oder ein falſches ſchiebt ſich ihm unter, und dies ſo häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geſchichte ſei des Falſchen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menſchheit von irgend einer beſtimmten, eben darzuſtellenden Seite aufgefaßt, das Weſen ſeines eignen Selbſt iſt es, was ſich in ihr ihm objektivirt: ſeine Erkenntniß iſt, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergeſetzt, halb a priori: ſein Muſterbild ſteht vor ſeinem Geiſte, feſt, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt *). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzel-

---

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meine, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, das beſonders heut zu Tage in Deutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat, daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehn und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen Daher ſollten Kritik und Satire, ohne alle Nachſicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eignen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

nen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffs nähert ſich dem Epiſchen: Dies aber eben giebt ihren Darſtellungen die Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträttmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträtt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion." — Wer alſo die Menſchheit, ihrem innern, in allen Erſcheinungen und Entwickelungen identiſchen Weſen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unſterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Hiſtoriker je vermögen: denn ſelbſt die beſten unter dieſen ſind als Dichter lange nicht die erſten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieſer Rückſicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Hiſtoriker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältniſſe derſelben durch Meſſen erforſcht, deſſen empiriſch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet iſt: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältniſſe a priori konſtruirt, in reiner Anſchauung, und ſie ausſagt, nicht wie die gezeichnete Figur ſie wirklich hat, ſondern wie ſie in der Idee ſind, welche die Zeichnung verſinnlichen ſoll.

Ich muß ſogar, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugeſtehn, als der eigentlichen Geſchichte, wenigſtens wie ſie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich ſind bei jenen die Data richtiger und vollſtändiger zuſammenzubringen, als bei dieſer; theils agiren in der eigentlichen Geſchichte nicht ſowohl Menſchen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erſcheinen in ſo großer Entfernung, mit ſo vieler Umgebung und ſo großem Gefolge, dazu verhüllt in ſteife Staatskleider oder ſchwere, unbiegſame Harniſche, daß es wahrlich ſchwer hält, durch alles Dieſes hindurch die menſchliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geſchilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nüancen und Geſtalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meiſten, die Ruchloſigkeit Mancher. Dabei iſt es ja, in der hier allein betrachteten Rückſicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erſcheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenſtände, um die ſich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche ſind: denn alle dieſe Dinge, an ſich ohne Bedeutung, erhalten ſolche nur dadurch und inſofern, als durch ſie der Wille bewegt wird: bloß durch ſeine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutſamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu andern ſolchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographien ſeien voller Trug und Verſtellung. Vielmehr iſt das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht ſchwerer, als irgendwo. Verſtellung iſt am leichteſten in der bloßen Unterredung; ja ſie iſt, ſo paradox es klingt, ſchon in einem Briefe im Grunde ſchwerer, weil da der Menſch, ſich ſelber überlaſſen, in ſich ſieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne ſich ſchwer nahe bringt und den Maaßſtab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieſer Andre dagegen, gelaſſen in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief überſieht, zu wiederholten Malen und verſchiedenen Zeiten lieſt, und ſo die verborgene Abſicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menſchen am leichteſten aus ſeinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch ſtärker und anhaltender wirken: und in einer Selbſtbiographie ſich zu verſtellen, iſt ſo ſchwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andre geſchriebene Geſchichte. Der Menſch, der ſein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt ſich, das Ferne kommt wieder nah, die Rückſichten ſchrumpfen ein: er ſitzt ſich ſelbſt zur Beichte und hat ſich freiwillig hingeſetzt: der Geiſt der Lüge faßt ihn hier nicht ſo leicht: denn es liegt in jedem Menſchen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erſt überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein ſtarke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwiſchen Biographie und Völkergeſchichte läßt ſich durch folgendes Gleichniß anſchaulich machen. Die Geſchichte zeigt uns die Menſchheit, wie uns eine Ausſicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir ſehn Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Maſſen: aber deutlich wird nichts, noch ſeinem ganzen eigentlichen Weſen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargeſtellte Leben des Einzelnen den Menſchen ſo, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwiſchen ihren Bäumen, Pflanzen, Felſen und Gewäſſern umhergehn. Wie aber durch die Landſchaftsmalerei, in welcher der Künſtler uns durch ſeine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieſer erforderte Zuſtand des willenloſen, reinen Erkennens ſehr erleichtert wird; ſo hat für die Darſtellung der Ideen, welche wir in Geſchichte und Biographie ſuchen können, die Dichtkunſt ſehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Weſentliche und Bedeutſame zuſammengeſtellt und ins hellſte Licht geſetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeſchieden iſt *).

Die Darſtellung der Idee der Menſchheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder ſo ausführen, daß der Dargeſtellte zugleich auch der Darſtellende iſt: dieſes geſchieht in der lyriſchen Poeſie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur ſeinen eigenen Zuſtand lebhaft anſchaut und beſchreibt, wobei daher, durch den Gegenſtand, dieſer Gattung eine gewiſſe Subjektivität weſentlich iſt: — oder aber der Darzuſtellende iſt vom Darſtellenden ganz verſchieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darſtellende hinter dem Dargeſtellten ſich verbirgt und zuletzt ganz verſchwindet. In der Romanze drückt der Darſtellende ſeinen eigenen Zuſtand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied, hat ſie daher noch etwas Subjektives: dieſes verſchwindet ſchon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, faſt ganz im

---

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveſte und in mehr als einer Hinſicht vollkommenſte, auch ſchwierigſte Gattung der Poeſie iſt. Die lyriſche Gattung iſt ebendeshalb die leichteſte, und wenn die Kunſt ſonſt nur dem ſo ſeltenen ächten Genius angehört, ſo kann ſelbſt der im Ganzen nicht ſehr eminente Menſch, wenn in der That, durch ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment. Dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Deutſchen Volkslieder, von denen wir im Wunderhorn eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andre Lieder des Volks in allen Sprachen. Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche die ſich ſchon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinn folgendes iſt. — Es iſt das Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtſeyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenſchaft, bewegter Gemüthszuſtand. Neben dieſem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende ſich ſeiner bewußt als Subjekts des reinen, willenloſen Erkennens, deſſen unerſchütterliche, ſeelige Ruhe nunmehr in Kontraſt tritt mit dem Drange des immer beſchränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieſes Kontraſtes, dieſes Wechſelſpiels iſt eigentlich was ſich im Ganzen des Liedes ausſpricht und was überhaupt den lyriſchen Zuſtand ausmacht. In dieſem tritt gleichſam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Drange zu erlöſen: wie folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unſre perſönliche Zwecke, uns der ruhigen Beſchauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächſte ſchöne Umgebung, in welcher ſich die reine willenloſe Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyriſchen

Stimmung das Wollen (das perſönliche Intereſſe der Zwecke) und das reine Anſchauen der ſich darbietenden Umgebung wunderſam gemiſcht durch einander: es werden Beziehungen zwiſchen beiden geſucht und imaginirt; die ſubjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeſchauten Umgebung und dieſe wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von dieſem ganzen ſo gemiſchten und getheilten Gemüthszuſtande iſt das ächte Lied der Abdruck. — Um ſich dieſe abſtrakte Zergliederung eines von aller Abſtraktion ſehr fernen Zuſtandes an Beiſpielen faßlich zu machen, kann man jedes der unſterblichen Lieder Goethe's zur Hand nehmen: als beſonders deutlich zu dieſem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied;" „Willkommen und Abſchied;" „An den Mond;" „Auf dem See;" „Herbſtgefühl;" auch ſind ferner die eigentlichen Lieder im Wunderhorn vortreffliche Beiſpiele: ganz beſonders jenes welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen." — Als eine komiſche, richtig treffende Parodie des lyriſchen Charakters iſt mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers ſchildert, der im Vorbeifallen die ſeinem Zuſtande ſehr fremde, alſo der willensfreien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halbzwölf weiſt. — Wer die dargelegte Anſicht des lyriſchen Zuſtandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derſelbe eigentlich die anſchauliche und poetiſche Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgeſtellten, auch in dieſer Schrift ſchon erwähnten Satzes ſei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ' ἐξοχὴν genannt werden kann; ſo daß die poetiſche Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, popular zu reden, Kopf und Herz, immer mehr auseinander: immer mehr ſondert man ſeine ſubjektive Empfindung von ſeiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde ſind Beide noch ganz verſchmolzen: es weiß ſich von ſeiner Umgebung kaum zu unterſcheiden, es verſchwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächſt Empfindung und Stimmung, ja vermiſcht ſich mit dieſer: daher haftet er ſo ſehr an der anſchaulichen Auſſenſeite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyriſchen Poeſie, und erſt der Mann zur dramatiſchen. Den Greis kann man ſich höchſtens noch als Epiker denken, wie Oſſian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greiſes.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, beſonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menſchheit, beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutſamer Situationen, an denen ſie ſich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzuſtellen; ſondern auch, ſie dem Einfluß ſolcher Reagenzien auszuſetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend ſichtbar werden; eben ſo liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutſame Charaktere wahr und treu, wie die Natur ſelbſt, uns vorzuführen; ſondern er muß, damit ſie uns kenntlich werden, ſie in ſolche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten ſich gänzlich entfalten und ſie ſich deutlich, in ſcharfen Umriſſen darſtellen, welche daher bedeutſame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geſchichte führt der Zufall nur ſelten Situationen von dieſer Eigenſchaft herbei, und ſie ſtehn dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutſamen. Die durchgängige Bedeutſamkeit der Situationen ſoll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterſcheiden, eben ſo ſehr als die Zuſammenſtellung und Wahl bedeutſamer Charaktere: bei beiden iſt aber die ſtrengſte Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerſpruch derſelben gegen ſich ſelbſt oder gegen das Weſen der Menſchheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit oder ihr nahe kommende Unwahrſcheinlichkeit in den Begebenheiten, ſei es auch nur in Nebenumſtänden, beleidigen in der Poeſie eben ſo ſehr, wie verzeichnete Figuren, oder falſche Perſpektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menſchheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darſtellung und bedeutſam gemacht durch die Zuſammenſtellung. Da der Zweck aller Künſte nur einer iſt, Darſtellung der Ideen, und ihr weſentlicher Unterſchied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzuſtellende Idee iſt, wonach ſich wieder das Material der Darſtellung beſtimmt; ſo laſſen ſich auch die von einander entfernteſten Künſte durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche ſich im Waſſer ausſprechen, vollſtändig aufzufaſſen, iſt es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strom zu ſehn; ſondern jene Ideen entfalten ſich ganz erſt dann, wann das Waſſer unter allen Umſtänden und Hinderniſſen erſcheint, die auf daſſelbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller ſeiner Eigenſchaften veranlaſſen. Darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, brauſt, ſchäumt, wieder in die Höhe ſpringt, oder wenn es fallend zerſtäubt, oder endlich, künſtlich gezwungen, als Strahl emporſtrebt: ſo unter verſchiedenen Umſtänden ſich verſchieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich ſeinen Charakter: es iſt ihm eben ſo natürlich aufwärts zu ſpritzen, als ſpiegelnd zu ruhen; es iſt zum Einen wie zum Andern gleich bereit, ſobald die Umſtände eintreten. Was nun der Waſſerkünſtler an der flüſſigen Materie leiſtet, das leiſtet der Architekt an der ſtarren, und eben dieſes der epiſche oder dramatiſche Dichter an der Idee der Menſchheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunſt ſich ausſprechenden Idee, des auf jeder Stufe ſich objektivirenden Willens, iſt der gemeinſame Zweck aller Künſte. Das Leben des Menſchen, wie es in der Wirklichkeit ſich meiſtens zeigt, gleicht dem Waſſer, wie es ſich meiſtens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerſpiel werden ausgewählte Charaktere in ſolche Umſtände verſetzt, an welchen ſich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menſchlichen Gemüths ſich aufſchließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen ſichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunſt die Idee des Menſchen, welcher es eigenthümlich iſt, ſich in höchſt individuellen Charakteren darzuſtellen.

Als der Gipfel der Dichtkunſt, ſowohl in Hinſicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leiſtung, iſt das Trauerſpiel anzuſehn und iſt dafür anerkannt. Es iſt für das Ganze unſrer geſammten Betrachtung ſehr bedeutſam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieſer höchſten poetiſchen Leiſtung, die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens iſt, daß der namenloſe Schmerz, der Jammer der Menſchheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrſchaft des Zufalls und der rettungsloſe Fall der Gerechten und Unſchuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutſamer Wink über die Beſchaffenheit der Welt und des Daſeyns. Es iſt der Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt, welcher hier, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektität, am vollſtändigſten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menſchheit wird er ſichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrſcher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Abſichtlichkeit gehende Tücke als Schickſal perſonifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menſchheit ſelbſt hervor, durch die ſich kreuzenden Willensbeſtrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meiſten. Ein und derſelbe Wille iſt es, der in ihnen allen lebt und erſcheint, deſſen Erſcheinungen aber ſich ſelbſt bekämpfen und ſich ſelbſt zerfleiſchen. In dieſem Individuo tritt er gewaltig, in jenem ſchwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Beſinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, dieſe Erkenntniß, geläutert und geſteigert durch das Leiden ſelbſt, den Punkt erreicht, wo die Erſcheinung, der Schleier der Maja, ſie nicht mehr täuſcht, die Form der Erſcheinung, das principium individuationis, von ihr durchſchaut wird, der auf dieſem beruhende Egoismus eben damit erſtirbt, wodurch nunmehr die vorhin ſo gewaltigen *Motive* ihre Macht verlieren, und ſtatt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Weſens der Welt, als *Quietiv* des Willens wirkend, die Reſignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, ſondern des ganzen Willens zum Leben ſelbſt. So ſehn wir im Trauerſpiel zuletzt die Edelſten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die ſie bis dahin ſo heftig verfolgten, und allen den Genüſſen des Lebens auf immer entſagen, oder es ſelbſt willig und freudig aufgeben: ſo den ſtandhaften Prinzen des Calderon; ſo das Gretchen im Fauſt; ſo den Hamlet, dem ſein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieſer rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schickſal aufzuklären und deſſen Andenken zu reinigen; — ſo auch die Jungfrau von Orleans; die Braut von Meſſina: ſie alle ſterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erſtorben iſt: im Mohammed von Voltaire ſpricht ſich Dieſes ſogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die ſterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „die Welt iſt für Tyrannen: Lebe Du!“ —

Die Behandlungsart des Trauerſpiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darſtellung eines großen Unglücks iſt dem Trauerſpiel allein weſentlich. Die vielen verſchiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, laſſen ſich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geſchehn durch außerordentliche, an die äußerſten Gränzen der Möglichkeit ſtreifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird: Beiſpiele dieſer Art ſind: Richard der dritte, Jago im Othello, Shylok im Kaufmann von Venedig, Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der Antigone, u. dgl. m. Es kann ferner geſchehn durch blindes Schickſal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieſer Art iſt ein wahres Muſter der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meiſten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern ſind Beiſpiele: Romeo und Juliet, Tankred von Voltaire, die Braut von Meſſina. Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Perſonen gegen einander, durch ihre Verhältniſſe, ſo daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menſchheit im Böſen erreichenden Charakters bedarf; ſondern Charaktere wie ſie in moraliſcher Hinſicht gewöhnlich ſind, unter Umſtänden, wie ſie häufig eintreten, ſind ſo gegen einander geſtellt, daß ihre Lage ſie zwingt, ſich gegenſeitig, wiſſend und ſehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein ſei. Dieſe letztere Art ſcheint mir den beiden andern weit vorzuziehn: denn ſie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme nicht als etwas durch ſeltene Umſtände oder monſtroſe Charaktere Herbeigeführtes; ſondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menſchen leicht und von ſelbſt, faſt als weſentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden andern Arten das ungeheure Schickſal und die entſetzliche Bosheit als ſchreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir ſelbſt wohl entgehn dürften, ohne zur Entſagung zu flüchten; ſo zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerſtörenden

Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen ſteht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Weſentliches auch unſer Schickſal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehn fähig wären und alſo nicht über Unrecht klagen dürſten: dann fühlen wir ſchaudernd uns ſchon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieſer letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringſten Aufwand von Mitteln und Bewegungsurſachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher iſt ſelbſt in vielen der beſten Trauerſpiele dieſe Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommnes Muſter dieſer Art iſt jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern deſſelben großen Meiſters in andrer Hinſicht weit übertroffen wird: es iſt Klavigo. Hamlet gehört gewiſſermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf ſein Verhältniß zum Laertes und zur Ophelia ſieht: auch hat Wallenſtein dieſen Vorzug: Fauſt iſt ganz dieſer Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung betrachtet; ebenfalls der Cid des Corneille, nur daß dieſem der tragiſche Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat *).

§. 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle ſchönen Künſte, in derjenigen Allgemeinheit, die unſerm Standpunkt angemeſſen iſt, betrachtet haben, anfangend von der ſchönen Baukunſt, deren Zweck als ſolcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigſten Stufe ſeiner Sichtbarkeit iſt, wo er ſich als dumpfes, erkenntnißloſes, geſetzmäßiges Streben der Maſſe zeigt und doch ſchon Selbſtentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwiſchen Schwere und Starrheit; — und unſre Betrachtung beſchließend mit dem Trauerſpiel, welches, auf der höchſten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen ſeinen Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — ſo finden wir, daß dennoch eine ſchöne Kunſt von

---

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.

unſrer Betrachtung ausgeſchloſſen geblieben iſt und bleiben mußte, da im ſyſtematiſchen Zuſammenhang unſrer Darſtellung gar keine Stelle für ſie paſſend war: es iſt die Muſik. Sie ſteht ganz abgeſondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Weſen in der Welt: dennoch iſt ſie eine ſo große und überaus herrliche Kunſt, wirkt ſo mächtig auf das Innerſte des Menſchen, wird dort ſo ganz und ſo tief von ihm verſtanden als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit ſogar die der anſchaulichen Welt ſelbſt übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu ſuchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür ſie Leibnitz anſprach*) und dennoch ganz Recht hatte, ſofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schaale betrachtete. Wäre ſie jedoch nichts weiter, ſo müßte die Befriedigung, die ſie erregt, der ähnlich ſeyn, die wir beim richtigen Aufgehn eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude ſeyn, mit der wir das tiefſte Innere unſers Weſens zur Sprache gebracht ſehn. Auf unſerm Standpunkt daher, wo die äſthetiſche Wirkung unſer Augenmerk iſt, müſſen wir ihr eine viel ernſtere und tiefere, ſich auf das innerſte Weſen der Welt und unſers Selbſt beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinſicht auf welche die Zahlenverhältniſſe, in die ſie ſich auflöſen läßt, ſich nicht als das Bezeichnete, ſondern ſelbſt erſt als das Zeichen verhalten. Daß ſie zur Welt, in irgend einem Sinn, ſich wie Darſtellung zum Dargeſtellten, wie Nachbild zum Vorbild verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künſten ſchließen, denen allen dieſer Charakter eigen iſt, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur ſtärker, ſchneller, nothwendiger, unfehlbarer iſt. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine ſehr innige, unendlich wahre und richtig treffende ſeyn, weil ſie von Jedem augenblicklich verſtanden wird und eine gewiſſe Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form ſich auf ganz beſtimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen ſie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwiſchen der Muſik

---

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

und der Welt, die Hinſicht, in welcher jene zu dieſer im Ver-
hältniß der Nachahmung oder Wiederholung ſteht, ſehr tief ver-
orgen. Man hat die Muſik zu allen Zeiten geübt, ohne hier-
ber ſich Rechenſchaft geben zu können: zufrieden, ſie unmittelbar
u verſtehn, thut man Verzicht auf ein abſtraktes Begreifen die-
es unmittelbaren Verſtehns ſelbſt.

Indem ich meinen Geiſt dem Eindruck der Tonkunſt, in ih-
en mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder
ur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten
Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufſchluß
ber ihr inneres Weſen und über die Art ihres, der Analogie
ach nothwendig vorauszuſetzenden, nachbildlichen Verhältniſſes
ur Welt, welcher mir ſelbſt zwar völlig genügend und für mein
orſchen befriedigend iſt, auch wohl Demjenigen, der mir bisher
efolgt wäre und meiner Anſicht der Welt beigeſtimmt hätte,
ben ſo einleuchtend ſeyn wird, welchen Aufſchluß jedoch zu be-
eiſen, ich für weſentlich unmöglich erkenne, da er ein Verhältniß
er Muſik, als einer Vorſtellung, zu Dem, was weſentlich nie
orſtellung ſeyn kann, annimmt und feſtſetzt, und die Muſik als
achbild eines Vorbildes, welches ſelbſt nie unmittelbar vorge-
ellt werden kann, angeſehn haben will. Ich kann deshalb nichts
eiter thun, als hier am Schluſſe dieſes der Betrachtung der
ünſte hauptſächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genü-
nden Aufſchluß über die wunderbare Kunſt der Töne vortragen,
d muß die Beiſtimmung oder Verneinung meiner Anſicht der
irkung anheimſtellen, welche auf jeden Leſer theils die Muſik,
eils der ganze und eine von mir in dieſer Schrift mitgetheilte
edanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden
arſtellung der Bedeutung der Muſik mit ächter Ueberzeugung
nen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft
t anhaltender Reflexion auf dieſelbe der Muſik zuhöre, und
zu wieder iſt erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir
rgeſtellten Gedanken ſchon ſehr vertraut ſei. —

Die adäquate Objektivation des Willens ſind die Ideen:
Erkenntniß dieſer durch Darſtellung einzelner Dinge (denn
he ſind die Kunſtwerke ſelbſt doch immer) anzuregen (welches
unter einer dieſem entſprechenden Veränderung im erkennen-
Subjekt möglich iſt), iſt der Zweck aller andern Künſte.

Sie alle objektiviren alſo den Willen nur mittelbar, nämlich mittelſt der Ideen: und da unſre Welt nichts iſt, als die Erſcheinung der Ideen in der Vielheit, mittelſt Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als ſolchem möglichen Erkenntniß); ſo iſt die Muſik, da ſie die Ideen übergeht, auch von der erſcheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt ſie ſchlechthin, könnte gewiſſermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch beſtehn: was von den andern Künſten ſich nicht ſagen läßt. Die Muſik iſt nämlich eine ſo unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt ſelbſt es iſt, ja wie die Ideen es ſind, deren vervielfältigte Erſcheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Muſik iſt alſo keineswegs, gleich den andern Künſten, das Abbild der Ideen; ſondern Abbild des Willens ſelbſt, deſſen Objektität auch die Ideen ſind: deshalb eben iſt die Wirkung der Muſik ſo ſehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der andern Künſte: denn dieſe reden nur vom Schatten, ſie aber vom Weſen. Da es inzwiſchen derſelbe Wille iſt, der ſich ſowohl in den Ideen, als in der Muſik, nur in jedem von beiden auf ganz verſchiedene Weiſe objektivirt; ſo muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie ſeyn zwiſchen der Muſik und zwiſchen den Ideen, deren Erſcheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die ſichtbare Welt iſt. Die Nachweiſung dieſer Analogie wird als Erläuterung das Verſtändniß dieſer durch die Dunkelheit des Gegenſtandes ſchwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefſten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganiſche Natur, die Maſſe des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und ſchneller verklingend, ſind bekanntlich anzuſehn als entſtanden durch die Nebenſchwingungen des tiefen Grundtones, bei deſſen Anklang ſie immer zugleich leiſe mitklingen, und es iſt Geſetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich ſchon von ſelbſt mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenſchwingungen. Dieſes iſt nun dem analog, daß die geſammten Körper und Organiſationen der Natur angeſehn werden müſſen als entſtanden durch ſtufenweiſe Entwickelung aus der

Maſſe des Planeten: dieſe iſt, wie ihr Träger, ſo ihre Quelle: und daſſelbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar iſt: dies entſpricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar iſt, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben ſich eine Idee ausſpricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos ſeyn kann: alſo wie vom Ton als ſolchem ein gewiſſer Grad der Höhe unzertrennlich iſt, ſo von der Materie ein gewiſſer Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß iſt uns alſo in der Harmonie, was in der Welt die unorganiſche Natur, die roheſte Maſſe, auf der Alles ruht und aus der ſich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den geſammten die Harmonie hervorbringenden Ripienſtimmen, zwiſchen dem Baſſe und der leitenden, die Melodie ſingenden Stimme, erkenne ich die geſammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille ſich objektivirt. Die dem Baß näher ſtehenden ſind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganiſchen, aber ſchon mehrfach ſich äußernden Körper: die höher liegenden repräſentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die beſtimmten Intervalle der Tonleiter ſind parallel den beſtimmten Stufen der Objektivation des Willens, den beſtimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetiſchen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, iſt analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Mistöne, die kein beſtimmtes Intervall geben, laſſen ſich den monſtroſen Misgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies, oder zwiſchen Menſch und Thier, vergleichen. — Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obere, die Melodie ſingende Stimme hat, welche auch allein ſich ſchnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langſamere Bewegung, ohne einen in jeder für ſich beſtehenden Zuſammenhang, haben. Am ſchwerfälligſten bewegt ſich der tiefe Baß, der Repräſentant der roheſten Maſſe: dieſe langſame Bewegung iſt ihm weſentlich: ein ſchneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt ſich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodiſchen Zuſammenhang und ſinnvolle Fortſchreitung, bewegen ſich die höheren Ripienſtimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzuſammenhängende Gang und die geſetzmäßige Beſtimmung aller Ripienſtimmen iſt dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kryſtall bis zum vollkommenſten Thier, kein Weſen ein eigentlich zuſammenhängendes Bewußtſeyn hat, welches ſein Leben zu einem ſinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung ſich vervollkommnet, ſondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit daſteht, wie es ſeiner Art nach iſt, durch feſtes Geſetz beſtimmt. — Endlich in der *Melodie*, in der hohen, ſingenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkühr in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zuſammenhange *eines* Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortſchreitenden, ein Ganzes darſtellenden Hauptſtimme, erkenne ich die höchſte Stufe der Objektivation des Willens wieder, das beſonnene Leben und Streben des Menſchen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt iſt, ſtets vor und rückwärts ſieht, auf den Weg ſeiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und ſo einen beſonnenen und dadurch als Ganzes zuſammenhängenden Lebenslauf vollbringt; — dem alſo entſprechend, hat die *Melodie* allein bedeutungsvollen, abſichtsvollen Zuſammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geſchichte des von der Beſonnenheit beleuchteten Willens, deſſen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe ſeiner Thaten iſt: aber ſie ſagt mehr, ſie erzählt ſeine geheimſte Geſchichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zuſammenfaßt und nicht weiter in ihre Abſtraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft: ſchon Platon erklärt ſie als ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται. (de leg. VII.)

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja ſein Glück und Wohlſeyn nur Dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt Dem entſprechend das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe und noch mehr des Grundtons, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher als irgendwo fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht: wie eine magnetiſche Somnambüle Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſere Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, Glück und Wohlſeyn iſt; ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Takte ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr montone nichtsſagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maeſtoſo, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines groſen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Mol und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder eben ſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Mol den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Mol ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glücks, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zwecks unter Mühſäligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur an Verſchiedenheit der Individuen, Phyſiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zuſammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, ſofern in ihm das Individuum endet, aber der Wille, der in dieſem erſchien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erſcheinend, deren Bewußtſeyn jedoch mit dem des erſtern keinen Zuſammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweiſung aller dieſer vorgeführten Analogien nie vergeſſen, daß die Muſik zu ihnen kein direktes, ſondern nur ein mittelbares Verhältniß hat; da ſie nie die Erſcheinung, ſondern allein das innere Weſen, das Anſich aller Erſcheinung, den Willen ſelbſt, ausſpricht. Die erſcheinende Welt oder die Natur, und die Muſik können als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache angeſehn werden, welche ſelbſt daher das allein Vermittelnde der Analogie beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehn. Die Muſik iſt demnach, wenn als Ausdruck der Welt angeſehn, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern ganz anderer Art und iſt verbunden mit durchgängiger deutlicher Beſtimmtheit. Sie gleicht hierin den geometriſchen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abſtrakt, ſondern anſchaulich und durchgängig beſtimmt ſind. Alle möglichen Beſtrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menſchen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, ſind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Anſich, nicht nach der Erſcheinung, gleichſam die innerſte Seele derſelben, ohne Körper. Daher kommt es, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine paſſende Muſik ertönt, dieſe uns den geheimſten Sinn derſelben aufzuſchließen ſcheint und als der richtigſte und deutlichſte Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der ſich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, iſt, als ſähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an ſich vorüberziehn: dennoch kann er, wenn er ſich beſinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwiſchen jenem Tonſpiel und den Dingen, die ihm vorſchwebten. Denn die Muſik iſt, wie geſagt, darin von allen andern Künſten verſchieden, daß ſie nicht Abbild der Erſcheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, ſondern unmittelbar Abbild des Willens ſelbſt iſt und alſo zu allem Phyſiſchen der Welt das Metaphyſiſche, zu aller Erſcheinung das Ding an ſich darſtellt. Man könnte demnach die Welt ebenſowohl verkörperte Muſik, als verkörperten Willen nennen: daraus alſo iſt es erklärlich, warum Muſik jedes Gemählde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, ſogleich in erhöhter Bedeutſamkeit hervortreten läßt; freilich um ſo mehr, je analoger ihre Melodie der gegebenen Erſcheinung iſt. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Geſang, oder eine anſchauliche Darſtellung als Pantomime, oder beides als Oper der Muſik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menſchenlebens, der allgemeinen Sprache der Muſik untergelegt, ſind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden oder entſprechend; ſondern ſie ſtehn zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beiſpiels zu einem allgemeinen Begriff: ſie ſtellen in der Beſtimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Muſik in der Allgemeinheit bloßer Form ausſagt. Denn die Melodien ſind gewiſſermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abſtraktum der Wirklichkeit. Dieſe nämlich, alſo die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anſchauliche, das Beſondere und Individuelle, den einzelnen Fall, ſowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten ſich aber in gewiſſer Hinſicht entgegengeſetzt ſind; indem die Begriffe nur die allererſt aus der Anſchauung abſtrahirten Formen, gleichſam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, alſo ganz eigentlich Abſtrakta ſind; die Muſik hingegen den innerſten aller Geſtaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe ſich recht gut in der Sprache der Scholaſtiker ausdrücken, indem man ſagte: die Begriffe ſind die universalia post rem, die Muſik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andre, eben ſo beliebig gewählte Beiſpiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entſprechen: daher taugt dieſelbe Kompoſition für viele Strophen; daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwiſchen einer Kompoſition und einer anſchaulichen Darſtellung möglich iſt, beruht, wie geſagt, darauf, daß beide nur ganz verſchiedene Ausdrücke deſſelben innern Weſens der Welt ſind. Wann nun im einzelnen Fall eine ſolche Beziehung wirklich vorhanden iſt, alſo der Komponiſt die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Muſik auszuſprechen gewußt hat; dann iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponiſten aufgefundene Analogie zwiſchen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Weſens der Welt, ſeiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Abſichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung ſeyn: ſonſt ſpricht die Muſik nicht das innere Weſen, den Willen ſelbſt aus; ſondern ahmt nur ſeine Erſcheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Muſik thut, z. B. die Jahrszeiten von Haydn, auch ſeine Schöpfung in vielen Stellen, wo Erſcheinungen der anſchaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt ſind; ſo auch in allen Bataillenſtücken: welches gänzlich zu verwerfen iſt.

Das unausſprechlich Innige aller Muſik, vermöge deſſen ſie als ein ſo ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, ſo ganz verſtändlich und doch ſo unerklärlich iſt, beruht darauf, daß ſie alle Regungen unſers innerſten Weſens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen iſt der ihr weſentliche Ernſt, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausſchließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorſtellung iſt, in Hinſicht auf welche Täuſchung und Lächerlichkeit allein möglich ſind; ſondern ihr Objekt unmittelbar der Wille iſt und dieſer weſentlich das Allerernſteſte, als wovon Alles abhängt.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Darſtellung der Muſik bemüht geweſen bin, deutlich zu machen, daß ſie in einer höchſt allgemeinen Sprache das innere Weſen, das Anſich der Welt, welches wir, nach ſeiner deutlichſten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausſpricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Beſtimmtheit und Wahrheit: wenn ferner, meiner Anſicht und Beſtrebung nach, die Philoſophie nichts anderes iſt, als eine vollſtändige und richtige Wiederholung und Ausſprechung des Weſens der Welt, in ſehr allgemeinen Begriffen, da nur in ſolchen eine überall ausreichende und anwendbare Ueberſicht jenes ganzen Weſens möglich iſt; ſo wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen iſt, es nicht ſo ſehr paradox finden, wenn ich ſage, daß geſetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollſtändige und in das Einzelne gehende Erklärung der Muſik, alſo eine ausführliche Wiederholung deſſen was ſie ausdrückt in Begriffen zu geben, dieſe ſofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer ſolchen ganz gleichlautend, alſo die wahre Philoſophie ſeyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten Ausſpruch Leibnitzens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höhern Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakten Begriffen aufgefaßt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibnitziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehn von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts Anderes iſt, als das Mittel größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math. L. VII. p. 104 & 134. Ausg. v. 1621) anführt: τῳ αριθμῳ δε τα παντ᾽ επεοικεν. Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſre obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen; ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: eben ſo nun iſt die Muſik, die eben wie die Welt den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehn iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene, und wie nur ſo, im vollſtimmigen Ganzen, die Muſik ausſpricht, was ſie auszuſprechen bezweckt; ſo findet der eine und außerzeitliche Wille ſeine vollkommne Objektivation nur in der vollſtändigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden geſteigerter Deutlichkeit ſein Weſen offenbaren. — Sehr merkwürdig iſt noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche geſehn, daß ungeachtet des Sichanpaſſens aller Willenserſcheinungen zu einander, in Hinſicht auf die Arten, welches die teleologiſche Betrachtungsart veranlaßt, dennoch ein nichtaufzuhebender Widerſtreit zwiſchen jenen Erſcheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derſelben ſichtbar iſt und die Welt zu einem beſtändigen Kampfplatz aller jener Erſcheinungen des einen und ſelben Willens macht, deſſen innerer Widerſpruch mit ſich ſelbſt dadurch ſichtbar wird. Auch dieſem ſogar iſt etwas Entſprechendes in der Muſik. Nämlich ein vollkommen reines harmoniſches Syſtem der Töne iſt nicht nur phyſiſch, ſondern ſogar ſchon arithmetiſch unmöglich: die Zahlen ſelbſt, durch welche die Töne ſich ausdrücken laſſen, haben unauflösbare Irrationalitäten: daher läßt eine vollkommen richtige Muſik ſich nicht einmal denken, geſchweige ausführen: deshalb weicht jede mögliche Muſik von der vollkommnen Reinheit ab und kann bloß die ihr weſentlichen Diſſonanzen, durch Vertheilung derſelben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verſtecken. Man ſehe hierüber Chladni's Akuſtik S. 35 und ff.*).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Muſik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausſchließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kauſalität, alſo des Verſtandes: denn die Töne machen ſchon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Urſache, wie bei der Anſchauung, zurückgiengen, den äſthetiſchen Eindruck. — Ich will indeſſen dieſe Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht ſchon ſo in dieſem dritten Buche Manchem zu ausführlich geweſen bin, oder mich zu ſehr auf das Einzelne eingelaſſen habe. Mein Zweck machte es jedoch nothwendig, und man wird es um ſo weniger misbilligen, wenn man die ſelten genugſam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunſt ſich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unſerer Anſicht, die geſammte ſichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens iſt, zu ſeiner Selbſterkenntniß, ja, wie wir bald ſehn werden, zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorſtellung, wenn man ſie abgeſondert betrachtet, indem man vom Wollen losgeriſſen, nur ſie allein das Bewußtſeyn einnehmen läßt, die erfreulichſte und die allein unſchuldige Seite des Lebens iſt; — wir die Kunſt als die höhere Steigerung, die vollkommnere Entwickelung von allen Dieſem anzuſehn haben, da ſie weſentlich eben daſſelbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Abſicht und Beſonnenheit leiſtet, was die ſichtbare Welt ſelbſt, und ſie daher, im vollen Sinn des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Iſt die ganze Welt als Vorſtellung nur die Sichtbarkeit des Willens; ſo iſt die Kunſt die Verdeutlichung dieſer Sichtbarkeit, die camera obscura, welche die Gegenſtände reiner zeigt und beſſer überſehn und zuſammenfaſſen läßt, das Schauſpiel im Schauſpiel, die Bühne auf der Bühne im Hamlet.

---

*) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

Der Genuß alles Schönen, der Troſt, den die Kunſt gewährt, der Enthuſiasmus des Künſtlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergeſſen läßt, dieſer eine Vorzug des Genius vor den Andern, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtſeyns in gleichem Maaße geſteigerte Leiden und für die öde Einſamkeit unter einem heterogenen Geſchlechte allein entſchädigt, — dieſes Alles beruht darauf, daß, wie ſich uns weiterhin zeigen wird, das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſeyn ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt; daſſelbe hingegen als Vorſtellung allein, rein angeſchaut, oder durch die Kunſt wiederholt, frei von Quaal ein bedeutſames Schauſpiel gewährt. Dieſe rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derſelben in irgend einer Kunſt iſt das Element des Künſtlers. Ihn feſſelt die Betrachtung des Schauſpiels der Objektivation des Willens: bei demſelben bleibt er ſtehn, wird nicht müde es zu betrachten und darſtellend zu wiederholen, und trägt derweilen ſelbſt die Koſten der Aufführung jenes Schauſpiels, d. h. iſt ja ſelbſt der Wille, der ſich alſo objektivirt und in ſtetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Weſens der Welt wird ihm nun Zweck an ſich: er bleibt bei ihr ſtehn. Daher wird ſie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Reſignation gelangten Heiligen ſehn werden, Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht auf immer, ſondern nur auf Augenblicke vom Leben und iſt ihm ſo noch nicht der Weg aus demſelben, ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben; bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernſt ergreift. Als Sinnbild dieſes Ueberganges kann man die h. Caecilie von Raphael betrachten. Zum Ernſt alſo wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch.

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbſterkenntniß Bejahung und Verneinung
des Willens zum Leben.

> Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
>
> *Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron. Vol. II, p. 216.

§. 53.

Der letzte Theil unſrer Betrachtung kündigt ſich als der ernſteſte an, da er die Handlungen der Menſchen betrifft, den Gegenſtand der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig ſeyn kann, ja auf welchen alles Andre zu beziehn, der Natur des Menſchen ſo gemäß iſt, daß er, bei jeder zuſammenhängenden Unterſuchung, den auf das Thun ſich beziehenden Theil derſelben immer als das Reſultat ihres geſammten Inhalts, wenigſtens ſofern ihn derſelbe intereſſirt, betrachten und daher dieſem Theil, w[illegible] auch ſonſt keinem andern, ernſthafte Aufmerkſamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art ſich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unſrer Betrachtung die praktiſche Philoſophie, im Gegenſatz der bisher abgehandelten theoretiſchen nennen. Meiner Meinung nach aber iſt alle Philoſophie immer theoretiſch, indem es ihr weſentlich iſt, ſich, was auch immer der nächſte Gegenſtand der Unterſuchung ſei, ſtets rein betrachtend zu verhalten und zu forſchen, nicht vorzuſchreiben. Hingegen praktiſch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuſchaffen,. ſind alte Anſprüche, die ſie, bei gereifter Einſicht, endlich aufgeben ſollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daſeyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausſchlag, ſondern das innerſte Weſen des Menſchen ſelbſt, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, ſondern den er ſelbſt gewählt hat, — wie Platon ſpricht, — ſein intelligibler Charakter, — wie Kant ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig als der Genius: ja, für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als

Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn, zu erwarten, daß unſre Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſre Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieſes aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun Daſſelbe, in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von andern Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde; ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſrer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen andern Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Me[illegible]en entwickeln und damit das Letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre [illegible] erwarten hat: noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princ[illegible], gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit,“ welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu Denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Widerſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſrer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt; und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind Beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit Beide: denn außer ihm iſt nichts, und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehn, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im Zuſammenhang mit unſrer bisherigen Betrachtung und gerade ſo, wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſrer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſre Zuflucht zu nehmen, und dann etwan gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Abſoluten,“ vom „Unendlichen,“ vom „Ueberſinnlichen,“ und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind, (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. Jul. or. 5.) ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim (νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, als im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, *hiſtoriſch* faſſen zu können, welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein *Werden*, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches *hiſtoriſches Philoſophiren* liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehn, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt, welches man übrigens am kürzeſten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen iſt, weshalb Alles, was da werden kann oder ſoll, ſchon geworden ſeyn muß. Denn alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, *die Zeit* für eine Beſtimmung des Dinges an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie ſeiende, im Gegenſatz des Seienden, nie werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es iſt die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwan endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkt ſtille ſteht und nun für denſelben auch von Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem **Was** der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, gerade das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben, zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

§. 54.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe ſeiner Handlungen erhält, deren ſelbſtbewußten Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, ja im vegetativen Theil unſeres eignen Lebens erſcheinen ſehn, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, gerade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität: und da was der Wille will immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille,“ ſagen „der Wille zum Leben.“

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſo lange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehn wir das Individuum entſtehn und vergehn: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, die entſtehn und vergehn, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen Desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber gerade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt Dieſes dadurch aus, daß ſie gerade dem Gott, welcher die Zerſtörung, den Tod ſymboliſirt, (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott des Trimurti, die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung) daß ſie, ſage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche alſo hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz dieſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage gerade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Thierkämpfen, Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Luſtbarkeiten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt. Die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehn und vergehn muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt, indem ſie für dieſelbe ſo verſchwenderiſch ſorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind; daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt, und zwar im höchſten Grade ihres Selbſtbewußtſeyns iſt, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben iſt; ſo mag der Menſch, wenn er dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat und dabei ſtehn bleibt, allerdings und mit Recht ſich über ſeinen und ſeiner Freunde Tod tröſten, durch den Rückblick auf das unſterbliche Leben der Natur, die er ſelbſt iſt. So folglich iſt Schiwa mit dem Lingam, ſo jene antiken Sarkophage zu verſtehn, die mit ihren Bildern des glühendeſten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieſer Erſcheinung des Willens Weſentliches zu betrachten ſind, geht auch daraus hervor, daß beide ſich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke Deſſen, woraus auch das ganze übrige Leben beſteht, darſtellen. Dieſes nämlich iſt durch und durch nichts anderes, als ein ſteter Wechſel der Materie, unter dem feſten Beharren der Form: und eben das iſt die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beſtändige Ernährung und Reproduktion iſt nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beſtändige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verſchieden. Erſteres zeigt ſich am einfachſten und deutlichſten bei der Pflanze. Dieſe iſt durch und durch nur die ſtete Wiederholung deſſelben Triebes; ihrer einfachſten Faſer, die ſich zu Blatt und Zweig gruppirt, iſt ein ſyſtematiſches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beſtändige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb iſt: zur vollſtändigeren Befriedigung deſſelben ſteigert ſie ſich, mittelſt der Stufenleiter der Metamorphoſe, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daſeyns und Strebens, in welchem ſie nun auf einem kürzeren Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel iſt, und nunmehr mit Einem Schlage tauſendfach vollbringt, was ſie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer ſelbſt. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält ſich zu dieſer, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar iſt es beim Thiere ganz daſſelbe. Der Ernährungsproceß iſt ein ſtetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren; die Wolluſt bei der Zeugung die höher potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andrerſeits iſt die Exkretion, das ſtete Aushauchen und Abwerfen von Materie, Daſſelbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegenſatz der Zeugung, iſt. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden ſind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; ſo haben wir uns auf gleiche Weiſe zu verhalten, wenn im Tode

Daſſelbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geſchieht, was täglich und ſtündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor ſich geht: wie wir beim erſteren gleichgültig ſind, ſollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint es daher eben ſo verkehrt, die Fortdauer ſeiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen erſetzt wird, als den Beſtand der Materie ſeines Leibes, die ſtets durch neue erſetzt wird: es erſcheint eben ſo thöricht, Leichen einzubalſamiren, als es wäre, ſeine Auswürfe ſorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtſeyn betrifft, ſo wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf iſt vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz ſtetig übergeht, für die Gegenwart ſeiner Dauer gar nicht verſchieden, ſondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinſicht auf das Erwachen. Der Tod iſt ein Schlaf, in welchem die Individualität vergeſſen wird: alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr iſt wach geblieben [*]).

Vor Allem müſſen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erſcheinung des Willens, alſo die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die *Gegenwart* iſt, nicht Zukunft, noch Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhang der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der

---

[*]) Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem ſie nicht zu ſubtil iſt, dienen, ſich deutlich zu machen, wie das Individuum nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich iſt. Jedes Individuum iſt einerſeits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andrerſeits einzelne Erſcheinung des Willens, deſſelben, der ſich in jedem Dinge objektivirt. Aber dieſe Duplicität unſeres Weſens ruht nicht in einer für ſich beſtehenden Einheit: ſonſt würden wir uns unſrer ſelbſt *an uns ſelbſt und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens* bewußt werden können: dies können wir aber ſchlechterdings nicht; ſondern ſobald wir, um es zu verſuchen, in uns gehn und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig beſinnen wollen; ſo verlieren wir uns in eine bodenloſe Leere, finden uns gleich der gläſernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme ſpricht, deren Urſache aber nicht darin anzutreffen iſt, und indem wir ſo uns ſelbſt ergreifen wollen, erhaſchen wir, mit Schaudern, nichts, als ein beſtandloſes Geſpenſt.

Zukunft wird nie einer leben: ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. — Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: was waren ſie? was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: was war dies alles? was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meinen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſre eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und daſſelbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, das in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer das noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum gerade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, die koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menſchengeſchlechtern, ja auch die Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch gerade jetzt iſt und nicht auch ſchon längſt war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andre das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit aber macht (wie in der einleitenden Abhandlung gezeigt iſt) nur der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, welches keine Geſtaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun iſt aber alles Objekt der Wille, ſofern er Vorſtellung geworden, und das Subjekt iſt das nothwendige Korrelat alles Objekts: reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen: daher iſt die Gegenwart die weſentliche Form der Erſcheinung des Willens und von dieſer unzertrennlich. Dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreiſe vergleichen, die ſtets ſinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die ſtets ſteigende die Zukunft: oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungsloſe Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, ſo auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, ſondern Bedingung alles Erkennbaren iſt. - Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltſamen Strom, und die Gegenwart einem Felſen, an dem ſich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille, als Ding an ſich, iſt ſo wenig, als das Subjekt der Erkenntniß, das zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satz vom Grunde unterworfen: und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen *): ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andre, vermöge welcher Jeder, in ſeiner Phantaſie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade

---

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam.

Hobbes Leviathan c. 46.

einnimmt, als das Oben und alles Uebrige als das Unten anſieht; eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit dieſer verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun gerade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“ — Hingegen auch umgekehrt: wen die Laſten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut und beſonders das harte Loos, das gerade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag; ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten: nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtre kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht; das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß: die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehn und vergehn, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſrer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigeren Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich: aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und wie ſie unvergänglich. Der Menſch allein trägt in abſtrakten Begriffen die Gewißheit ſeines Todes mit ſich herum: dieſe kann ihn dennoch, was ſehr ſeltſam iſt, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß ſie der Phantaſie vergegenwärtigt, ängſtigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zuſtand jene, aus dem innerſten Bewußtſeyn, daß er die Natur, die Welt ſelbſt iſt, entſpringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menſchen der Gedanke des gewiſſen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, ſondern jeder dahinlebt, als müſſe er ewig leben; was ſo weit geht, daß ſich ſagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit ſeines Todes, da ſonſt zwiſchen ſeiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein ſo großer Unterſchied ſeyn könnte; ſondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretiſch an, lege ſie jedoch, wie andre theoretiſche Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar ſind, bei Seite, ohne ſie irgend in ſein lebendiges Bewußtſeyn aufzunehmen. Wer dieſe Eigenthümlichkeit der menſchlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einſehn, daß die pſychologiſchen Erklärungsarten derſelben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, ſondern der Grund derſelben der angegebene, tiefer liegende iſt. Aus demſelben iſt es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode ſich finden und in Anſehn ſtehn, da doch die Beweiſe dafür immer höchſt unzulänglich ſeyn mußten, die für das Gegentheil aber ſtark und zahlreich, ja dieſes eigentlich keines Beweiſes bedarf, ſondern vom geſunden Verſtande als Thatſache erkannt wird und als ſolche bekräftigt durch die Zuverſicht, daß die Natur ſo wenig lügt als irrt, ſondern ihr Thun und Weſen offen darlegt, ja naiv ausſpricht, während nur wir ſelbſt es durch Wahn verfinſtern, um herauszudeuten was unſrer beſchränkten Anſicht eben zuſagt.

Was wir aber jetzt zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erſcheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt: — dies iſt nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an ſich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt ſo wenig ein Beharren als ein Vergehn zu, da dieſes in der Zeit allein gültige Beſtimmungen ſind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieſer einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserſcheinung) für ſeinen Wunſch, ſich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unſrer dargelegten Anſicht ſo wenig Nahrung und Troſt ſchöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach ſeinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbeſtehn wird, welches nur der Ausdruck eben derſelben Anſicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, iſt. Denn zwar iſt Jeder nur als Erſcheinung vergänglich, hingegen als Ding an ſich zeitlos, alſo auch endlos: aber auch nur als Erſcheinung iſt er von den übrigen Dingen der Welt verſchieden, als Ding an ſich iſt er der Wille der in Allem erſcheint: daher ſein Nichtberührtwerden vom Tode ihm nur als Ding an ſich zukommt, für die Erſcheinung aber zuſammenfällt mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt *). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtſeyn Desjenigen, was wir ſoeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie geſagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes ſogar dem vernünftigen Weſen das Leben nicht vergiftet, indem ſolches Bewußtſeyn die Baſis jenes Lebensmuthes iſt, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, ſolange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieſes gerichtet iſt: aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Einzelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantaſie,

---

*) Im Veda iſt dies dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, indem ein Menſch ſtürbe, werde ſeine Sehkraft Eins mit der Sonne, ſein Geruch mit der Erde, ſein Geſchmack mit dem Waſſer, ſein Gehör mit der Luft, ſeine Rede mit dem Feuer u. ſ. w. (Oupnek'hat, Vol. I, pp. 249 seqq.) — wie auch dadurch, daß, in einer beſondern Förmlichkeit, der Sterbende ſeine Sinne und geſammten Fähigkeiten einzeln ſeinem Sohne übergiebt, als in welchem ſie nun fortleben ſollen (ibid. Vol. II, pp. 82 seqq.)

an das Individuum herantritt und dieſes nun ihn ins Auge faſſen muß, es nicht von Todesangſt ergriffen würde und auf alle Weiſe zu entfliehn ſuchte. Denn wie, ſolange ſeine Erkenntniß auf das Leben als ſolches gerichtet war, es in demſelben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, ſo muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es dieſen erkennen für das was er iſt, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erſcheinung. Was wir im Tode fürchten, iſt keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieſer offenbar dieſſeit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, ebenſowohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entſetzlichſten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er ſchnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehn. Wir unterſcheiden alſo Schmerz und Tod als zwei ganz verſchiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, iſt in der That der Untergang des Individuums, als welcher er ſich unverholen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben ſelbſt in einer einzelnen Objektivation iſt, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen gegen den Tod. — Wo nun ſolchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke deſſelben großentheils überwinden, indem ſie uns auf einen höhern Standpunkt ſtellt, wo wir ſtatt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philoſophiſche Erkenntniß des Weſens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unſrer Betrachtung ſtehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, ſelbſt ſchon auf dieſem Standpunkt die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maaß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Menſch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weiter gehende Einſicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als weſentlich zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloſer Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, und deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er, gegen die Genüſſe des Lebens, alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein ſolcher ſtände, „mit feſten, markigen Knochen auf der wohlgeründeten, dauernden Erde“ und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, ſähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, Schwäche zu ſchrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er ſelbſt jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze Welt iſt, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erſcheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, da er dieſe als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher ſo wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. — Auf dieſen Standpunkt ſtellt im Bhagavat Gita, Kriſchna ſeinen angehenden Zögling den Ardſchun, als dieſer beim Anblick der ſchlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablaſſen will, um den Untergang ſo vieler Tauſende zu verhüten: Kriſchna ſtellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tauſende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Dieſen Standpunkt auch bezeichnet Göthe's Prometheus, beſonders wenn er ſagt:

„Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Auf dieſen Standpunkt könnte auch die Philoſophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht ſtörten oder ſchwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philoſophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Weſen ſeiner Lehre hervor, ſondern iſt, obwohl an ſich lobenswerth und ſchön, doch nur mittelſt ſchwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich würden wohl viele Menſchen ſtehn, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem

Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn ſie im Stande wären, frei von jedem Wahn, ſich ſelbſt klar und deutlich zu werden. Denn dieſes iſt, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht ſich ſelbſt, heißt: indem in ſeiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs; ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. — Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt ſich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als Motive des Wollens wirken, ſondern die ganze, durch Auffaſſung der Ideen erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum Quietiv des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt. Dieſe ganz unbekannten und in dieſem allgemeinen Ausdruck ſchwerlich verſtändlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darſtellung der Phänomene, hier Handlungsweiſen, in welchen ſich einerſeits die Bejahung in ihren verſchiedenen Graden, und andrerſeits die Verneinung ausſpricht. Denn beide gehn zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abſtrakten, die ſich in Worten, ſondern von einer lebendigen, die ſich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei als abſtrakte Erkenntniß die Vernunft beſchäftigen. Beide darzuſtellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck ſeyn, nicht aber eine oder die andere vorzuſchreiben oder anzuempfehlen, welches ſo thöricht als zwecklos wäre, da der Wille an ſich der ſchlechthin freie, ſich ganz allein ſelbſt beſtimmende iſt und es kein Geſetz für ihn giebt. — Dieſe Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müſſen wir jedoch zuvörderſt und ehe wir zur beſagten Auseinanderſetzung ſchreiten, erörtern und genauer beſtimmen, ſodann auch noch über das Leben, deſſen Bejahung und Verneinung unſer Problem iſt, einige allgemeine, auf den Willen und deſſen Objekte ſich beziehende Betrachtungen anſtellen, durch welches alles wir uns die beabſichtigte Erkenntniß der ethiſchen Bedeutung der Handlungsweiſen, ihrem innerſten Weſen nach, erleichtern werden.

Da, wie geſagt, dieſe ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens iſt; ſo folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigſte Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächſtvorhergehenden in nothwendiger Beziehung ſteht und daher zunächſt nur ihn als dem Leſer erinnerlich vorausſetzt, wie es der Fall iſt bei allen Philoſophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen beſtehn; ſondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt iſt und ihn vorausſetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leſer nicht nur das zunächſt Vorhergegangene, ſondern auch jedes Frühere erinnerlich ſei, ſo daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, ſoviel Anderes auch dazwiſchen ſteht, zu knüpfen vermag; eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverſchlungenen Irrgänge ſeiner Dialogen, die erſt nach langen Epiſoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, ſeinem Leſer gemacht hat. Bei uns iſt dieſe Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unſers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken ſelbſt aber nicht eine weſentliche, ſondern nur eine künſtliche Form iſt. — Zur Erleichterung der Darſtellung und ihrer Auffaſſung dient die Sonderung von vier Hauptgeſichtspunkten, in vier Büchern, und die ſorgfältigſte Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortſchreitung in gerader Linie, dergleichen die hiſtoriſche iſt, durchaus nicht zu, ſondern macht eine mehr verſchlungene Darſtellung und eben dieſe ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zuſammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erſt alle zuſammen ſich wechſelſeitig beleuchten und vollkommen hell werden*).

§. 55.

Daß der Wille als ſolcher frei ſei, folgt ſchon daraus, daß er, nach unſrer Anſicht, das Ding an ſich, der Gehalt aller Erſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde und beides Wechſelbegriffe ſind; ſo iſt alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andrerſeits Folge und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt kann daher in keiner Beziehung anders ſeyn, als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andrerſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt, in allen ihren Erſcheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt an ſich Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit andern Worten, ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Erſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andre wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andere Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Charakter ausmachen; ſo hat auch er ſeinen Charakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Charakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Charakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehn, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieſer ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt, unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen lernten. Im Menſchen kann alſo der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß geht, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt hervor. Am Ende unſrer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch dieſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben, in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung, möglich iſt; ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von allen andern Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehn. Denn zunächſt iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache, oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehn, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich, mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher, wie im zweiten Buch geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei hält, in dem Sinn, daß ihm in jedem Fall jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Charakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet; dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner doctrine of philosophical necessity ſehr genügend dargethan: aber das Zuſammenbeſtehn dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Charakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und Lebenslauf dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſammenſetzung in Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligibeln Charakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induktion giebt ſeinen empiriſchen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen; ſondern ſetze ſie als bekannt voraus.

---

*) Hiezu Kap. 41 – 44 des zweiten Bandes.

---

*) Kr. d. rein. Vern. erſte Aufl. pp. 532—558. — 5te Aufl. pp. 560—586, und Kr. d. prakt. Vern. 4te Aufl. pp. 169—179. — Roſenkr. Ausg. pp. 224—231.

In dieſen letzten Jahren habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisſchrift über dieſelbe und habe namentlich den Grund der Täuſchung aufgedeckt, in Folge welcher man eine empiriſch gegebene abſolute Freiheit des Willens, alſo ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbſtbewußtſeyn, als Thatſache deſſelben zu finden vermeint: denn gerade auf dieſen Punkt war, ſehr einſichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich alſo den Leſer auf dieſe Schrift, imgleichen auf §. 10 der mit derſelben zuſammen unter dem Titel „die beiden Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen Preisſchrift über die Grundlage der Moral verweiſe, laſſe ich die in der erſten Auflage an dieſer Stelle gegebene, noch unvollkommene Darſtellung der Nothwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen und will ſtatt deſſen die oben erwähnte Täuſchung noch durch eine kurze Auseinanderſetzung erläutern, welche das 19te Kapitel unſers zweiten Bandes zu ihrer Vorausſetzung hat und daher in der erwähnten Preisſchrift nicht gegeben werden konnte.

Abgeſehn davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an ſich, ein wirklich Urſprüngliches und Unabhängiges iſt, auch im Selbſtbewußtſeyn das Gefühl der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit ſeine, obwohl hier ſchon determinirten Akte begleiten muß, — entſteht der Schein einer empiriſchen Freiheit des Willens, ſtatt der transſcendentalen, die ihm allein beizulegen iſt, alſo einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im 19ten Kap. des zweiten Bandes, beſonders unter Nr. 3, dargelegten geſonderten und ſubordinirten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beſchlüſſe des Willens erſt a posteriori und empiriſch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille ſich entſcheiden werde. Denn der intelligibele Charakter, vermöge deſſen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entſcheidung möglich und dieſe demnach eine nothwendige iſt, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, ſondern bloß der empiriſche wird ihm, durch ſeine einzelnen Akte, ſucceſſiv bekannt. Daher alſo ſcheint es dem erkennenden Bewußtſeyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengeſetzte Entſcheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es ſich gerade ſo, wie wenn man, bei einer ſenkrechtſtehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, ſagt „ſie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umſchlagen", welches „kann" doch nur eine ſubjektive Bedeutung hat und eigentlich beſagt „hinſichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv iſt die Richtung des Falls ſchon nothwendig beſtimmt, ſobald das Schwanken eintritt. So demnach iſt auch die Entſcheidung des eigenen Willens bloß für ſeinen Zuſchauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und ſubjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens: hingegen an ſich ſelbſt und objektiv iſt, bei jeder dargelegten Wahl, die Entſcheidung ſogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt dieſe Determination erſt durch die erfolgende Entſcheidung ins Bewußtſeyn. Sogar einen empiriſchen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgend eine ſchwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erſt unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten iſt, ſondern bloß zu hoffen ſteht; ſo daß wir vor der Hand nichts darin thun können, ſondern uns paſſiv verhalten müſſen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entſchließen werden, wann die Umſtände eingetreten ſeyn werden, die uns eine freie Thätigkeit und Entſcheidung geſtatten. Meiſtens ſpricht nun für den einen der Entſchlüſſe mehr die weitſehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. So lange wir, gezwungen, paſſiv bleiben, ſcheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen: allein wir ſehn voraus, wie ſtark die andere Seite ziehn wird, wann die Gelegenheit zum Handeln daſeyn wird. Bis dahin ſind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderſeitigen Motive ins hellſte Licht zu ſtellen, damit jedes mit ſeiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt daſeyn wird, und nicht etwan ein Fehler von Seiten des Intellekts den Willen verleite, ſich anders zu entſcheiden, als er würde, wenn Alles gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenſeitigen Motive iſt nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entſcheidung wartet er ſo paſſiv und mit derſelben geſpannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müſſen daher, von ſeinem Standpunkt aus, beide Entſcheidungen als gleich möglich erſcheinen: dies nun eben iſt der Schein der empiriſchen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entſcheidung freilich ganz empiriſch, als endlicher Ausſchlag der Sache: dennoch iſt ſie hervorgegangen aus der innern Beſchaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens, in ſeinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beſchaffenheit der Motive allſeitig und ſcharf beleuchten: nicht aber vermag er den Willen ſelbſt zu beſtimmen; da dieſer ihm ganz unzugänglich, ja ſogar, wie wir geſehn haben, unerforſchlich iſt.

Könnte ein Menſch, unter gleichen Umſtänden, das eine Mal ſo, das andere Mal anders handeln; ſo müßte ſein Wille ſelbſt ſich inzwiſchen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieſer Veränderung möglich iſt: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erſcheinung, oder die Zeit eine Beſtimmung des Dinges an ſich ſeyn. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, ſich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Iſt er, wie es ſowohl Kants Lehre, als meine ganze Darſtellung nothwendig macht, als Ding an ſich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; ſo muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage ſtets auf gleiche Weiſe handeln, und nicht nur jede böſe That der feſte Bürge für unzählige andere ſeyn, die es vollbringen muß und nicht laſſen kann; ſondern es ließe ſich auch, wie Kant ſagt, wenn nur der empiriſche Charakter und die Motive vollſtändig gegeben wären, des Menſchen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinſterniß ausrechnen. Wie die Natur konſequent iſt, ſo iſt es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgeſetz gemäß ausfällt: die Urſache im letztern Fall und das Motiv im erſteren ſind nur die Gelegenheitsurſachen, wie im zweiten Buch gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empiriſchen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das Genaueſte damit zuſammen, daß man das Weſen des Menſchen in eine Seele ſetzte, die urſprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abſtrakt denkendes Weſen wäre und erſt in Folge hievon auch ein wollendes, daß man alſo den Willen ſekundärer Natur machte, ſtatt daß, in Wahrheit, die Erkenntniß dies iſt. Der Wille wurde ſogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt; namentlich bei Carteſius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Menſch Das, was er iſt, erſt in Folge ſeiner Erkenntniß geworden: er käme als moraliſche Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieſer, und beſchlöſſe darauf, Der oder Der zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweiſe ergreifen, alſo wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderſt ein Ding für gut erkennen und in Folge hievon es wollen; ſtatt daß er zuvörderſt es will und in Folge hievon es gut nennt. Meiner ganzen Grundanſicht zufolge nämlich iſt jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes. Der Wille iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erſcheinung des Willens, als ein Werkzeug derſelben, gehörig. Jeder Menſch iſt demnach Das, was er iſt, durch ſeinen Willen, und ſein Charakter iſt urſprünglich; da Wollen die Baſis ſeines Weſens iſt. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er iſt, d. h. er lernt ſeinen Charakter kennen. Er erkennt ſich alſo in Folge und Gemäßheit der Beſchaffenheit ſeines Willens; ſtatt daß er, nach der alten Anſicht, will in Folge und Gemäßheit ſeines Erkennens. Nach dieſer dürfte er nur überlegen, wie er am liebſten ſeyn möchte, und er wäre es: das iſt ihre Willensfreiheit. Sie beſteht alſo eigentlich darin, daß der Menſch ſein eigenes Werk iſt, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen ſage: er iſt ſein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und dieſe kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beſchließen, ein Solcher oder Solcher zu ſeyn, noch auch kann er ein Anderer werden: ſondern er iſt, ein für alle Mal, und erkennt ſucceſſive was er iſt. Bei Jenen will er was er erkennt: bei mir erkennt er was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ἦθος und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten ἤθη: dieſes Wort kommt aber von ἔθος, Gewohnheit: ſie hatten es gewählt, um die Konſtanz des Charakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι, ſagt Ariſtoteles. (Eth. magna I, 6. p. 1186. & Eth. Eud. p. 1220. & Eth. Nic. p. 1103. ed. Ber.) Stobäos führt an: οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (II, c. 7.). — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädeſtination, in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24.), offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Charakter nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei: aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, um welchen ſich die allermeiſten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten, da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft
In ewigen Händen:
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt.“ —

Dergleichen Betrachtungen ſind aber eigentlich unſerm Gegenſtande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwiſchen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle ſeine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig ſeyn.

Da die Motive, welche die Erſcheinung des Charakters oder das Handeln beſtimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich iſt, zwiſchen Irrthum und Wahrheit oft hin und her ſchwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in ſehr verſchiedenen Graden; ſo kann die Handlungsweiſe eines Menſchen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung ſeines Charakters zu ſchließen berechtigt wäre. Was der Menſch eigentlich und überhaupt will, die Anſtrebung ſeines innerſten Weſens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: ſonſt könnten wir ihn umſchaffen. Seneka ſagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit ſeinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτην ειναι την αρετην. Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Dieſe können aber nie den Willen ſelbſt ändern: denn ſie ſelbſt haben Macht über ihn nur unter der Vorausſetzung, daß er gerade ein ſolcher iſt, wie er iſt. Alles was ſie können, iſt alſo, daß ſie die Richtung ſeines Strebens ändern, d. h. machen, daß er Das, was er unveränderlich ſucht, auf einem andern Wege ſuche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbeſſerte Erkenntniß, alſo Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, ſeinem innern Weſen gemäß, einmal nachſtrebt, auf einem ganz andern Wege, ja in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann ſie machen, daß er etwas wirklich anderes wolle, als er bisher gewollt hat; ſondern dies bleibt unveränderlich: denn er iſt ja nur dieſes Wollen ſelbſt, welches ſonſt aufgehoben werden müßte. Jenes Erſtere inzwiſchen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht ſoweit, daß er ſeinen ſtets unveränderlichen Zweck, er ſei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andre Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfahrt nach Mekka anwendend.

Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt; ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirkſamkeit der Motive iſt nicht bloß ihr Vorhandenſeyn, ſondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: Denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis non agit secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menſchen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, iſt es nicht hinreichend, daß derſelbe etwan Reichthum beſitze und fremdes Elend ſehe; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich mit dem Reichthum machen läßt, ſowohl für ſich, als für Andre: und nicht nur muß fremdes Leiden ſich ihm darſtellen; ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er bei einem erſten Anlaß dieſes alles nicht ſo gut, wie bei einem zweiten: und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt; ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andrerſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei andrer Einſicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Vermöge dieſes großen Einfluſſes der Erkenntniß auf das Handeln, bei unveränderlichem Willen, geſchieht es, daß erſt allmälig der Charakter ſich entwickelt und ſeine verſchiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er ſich in jedem Lebensalter verſchieden, und auf eine heftige, wilde Jugend, kann ein geſetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Beſonders wird das Böſe des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten: bisweilen aber auch werden Leidenſchaften, denen man in der Jugend nachgab, ſpäter freiwillich gezügelt, bloß weil die entgegengeſetzten Motive erſt jetzt in die Erkenntniß getreten ſind. Daher auch ſind wir Alle Anfangs unſchuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böſe unſrer eignen Natur kennen: erſt an den Motiven tritt es hervor, und erſt mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns ſelbſt kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erſchrecken wir dann über uns ſelbſt.

Reue entſteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, ſondern daraus, daß die Erkenntniß ſich geändert hat. Das Weſentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich ſelbſt bin dieſer Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falſche Begriffe geleitet, etwas anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einſicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, iſt die Reue. Dies erſtreckt ſich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemeſſenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; ſondern auch auf das eigentlich Ethiſche. So kann ich z. B. egoiſtiſcher gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß iſt, irre geführt durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth, in der ich ſelbſt war, oder auch von der Liſt, Falſchheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, beſtimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, ſondern durch bloße anſchauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der ſo ſtark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte: die Rückkehr der Beſinnnung iſt dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehn kann, die ſich dann allemal durch Gutmachen des Geſchehenen, ſo weit es möglich iſt, kund giebt. Doch iſt zu bemerken, daß man, um ſich ſelbſt zu täuſchen, ſich ſcheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen ſind. Denn wir betrügen und ſchmeicheln Niemanden durch ſo feine Kunſtgriffe, als uns ſelbſt. — Auch der umgekehrte Fall des angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Andern, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abſtraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoiſtiſch zu handeln, als meinem Charakter gemäß iſt, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer alſo iſt die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältniſſes der That zur eigentlichen Abſicht. — Wie dem Willen, ſofern er ſeine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Geſtalt offenbart, die ſchon von andern Ideen, hier Naturkräften, beherrſchte Materie ſich widerſetzt und ſelten die Geſtalt, welche hier zur Sichtbarkeit ſtrebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. ſchön, hervorgehn läßt; ſo findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen ſich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm ſelten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entſprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht alſo immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich iſt. Gewiſſensangſt über das Begangene iſt nichts weniger als Reue; ſondern Schmerz über die Erkenntniß ſeiner ſelbſt an ſich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denſelben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewiſſensangſt bloße Reue; ſo höbe dieſe ſich ſelbſt auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angſt erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darſtellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewiſſensangſt ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen ſelbſt, aber auf ſein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterſchied zwiſchen dem Thun der Menſchen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweiſe beider verſchieden iſt. Das Thier nämlich hat nur anſchauliche, der Menſch, durch die Vernunft, auch abſtrakte Vorſtellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Menſch mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive beſtimmt werden; ſo hat doch der Menſch eine vollkommene Wahlentſcheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angeſehn worden, obwohl ſie nichts Anderes iſt, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konfliktes zwiſchen mehreren Motiven, davon das ſtärkere ihn dann mit Nothwendigkeit beſtimmt. Hiezu nämlich müſſen die Motive die Form abſtrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelſt dieſer eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengeſetzter Gründe zum Handeln, möglich iſt. Beim Thier kann die Wahl nur zwiſchen anſchaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieſelbe auf die enge Sphäre ſeiner gegenwärtigen, anſchaulichen Apprehenſion beſchränkt iſt. Daher kann die Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Urſache gleich iſt, allein bei Thieren anſchaulich und unmittelbar dargeſtellt werden, weil hier auch der Zuſchauer die Motive ſo unmittelbar, wie ihre Wirkung, vor Augen hat; während beim Menſchen die Motive faſt immer abſtrakte Vorſtellungen ſind, deren der Zuſchauer nicht theilhaft wird, und ſogar dem Handelnden ſelbſt die Nothwendigkeit ihres Wirkens ſich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorſtellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüſſen, im Bewußtſeyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbeſtimmung gegen einander wirken, bis das ſtärkere die übrigen überwältigt und den Willen beſtimmt. Dies iſt die vollkommene Wahlentſcheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Menſch vor dem Thiere voraus hat. Eine ausführlichere Darſtellung derſelben und der durch ſie herbeigeführten Verſchiedenheit der menſchlichen und thieriſchen Willkühr findet man in den „beiden Grundproblemen der Ethik" S.S. 35 ff., worauf ich alſo hier verweiſe. Uebrigens gehört dieſe Deliberationsfähigkeit des Menſchen auch zu den Dingen, die ſein Daſeyn ſo ſehr viel qualvoller, als das des Thieres machen; wie denn überhaupt unſre größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anſchauliche Vorſtellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen, ſondern in der Vernunft, als abſtrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorgloſigkeit lebende Thier völlig frei iſt.

Die dargelegte Abhängigkeit der menſchlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, alſo auch des Urtheilens und Schließens, ſcheint es geweſen zu ſeyn, welche ſowohl den Carteſius, als den Spinoza verleitet hat, die Entſcheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Carteſius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretiſchen Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig beſtimmt werde*); welches letztere übrigens ſeine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konkluſion aus falſchen Prämiſſen auftritt. —

Die nachgewieſene Verſchiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Menſch durch die Motive bewegt wird, erſtreckt ihren Einfluß auf das Weſen beider ſehr weit und trägt das Meiſte bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterſchied des Daſeyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anſchauliche Vorſtellung motivirt wird, iſt der Menſch beſtrebt dieſe Art der Motivation gänzlich auszuſchließen und allein durch abſtrakte Vorſtellungen ſich beſtimmen zu laſſen, wodurch er ſein Vorrecht der Vernunft zu möglichſtem Vortheil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, ſondern die Folgen beider bedenkt. In den meiſten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgeſehn, beſtimmen uns abſtrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher iſt uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, dieſe aber die Zukunft und ſchließt daher unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Die Urſache unſers Schmerzes, wie unſrer Freude, liegt daher meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Qualen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit ſehr klein ſind, da über dieſelben auch unſer eigener phyſiſcher Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geiſtigen Leiden uns phyſiſche verurſachen, bloß um dadurch die Aufmerkſamkeit von jenen abzulenken auf dieſe: daher rauft man, im größten geiſtigen Schmerz, ſich die Haare aus, ſchlägt die Bruſt, zerfleiſcht das Antlitz, wälzt ſich auf dem Boden; welches Alles eigentlich nur gewaltſame Zerſtreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken ſind. Eben weil der geiſtige Schmerz, als der viel grözes, gegen den phyſiſchen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder vom krankhaften Unmuth Verzehrten, der Selbſtmord ſehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zuſtande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, den Leib öfter und mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Dem alſo gemäß ſagt Epiktetos mit Recht: *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.* (V.) und Seneka: plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus. (ep. 5.) Auch Eulenſpiegel perſiflirte die menſchliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die ſich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern erſt, wenn man ſie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterſchiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Ferner iſt das Hervortreten des deutlichen und entſchiedenen Individualcharakters, der hauptſächlich den Menſchen vom Thier, welches faſt nur Gattungscharakter hat, unterſcheidet, ebenfalls durch die, nur mittelſt der abſtrakten Begriffe mögliche, Wahl zwiſchen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl ſind die in verſchiedenen Individuen verſchieden ausfallenden Entſchlüſſe ein Zeichen des individuellen Charakters derſelben, der bei Jedem ein anderer iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Charakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Handeln der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was *der Menſch überhaupt*, nicht was das den Wunſch fühlende *Individuum* zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie, ſchon als menſchliche Handlung, immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten, abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Wort, das ſeinen empiriſchen Charakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Charakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüth, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſre Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſers Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. — Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

---

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth. P. II, prop. 48 et 49, caet. —

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß beleuchteten Erſcheinungen, alſo in Menſchen und Thieren, durch Motive beſtimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weiſe, geſetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menſchen ſehn wir, vermöge der hinzugekommenen abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlentſcheidung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrſchaft zu entziehn, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität anzuſehn iſt, deſſen Nothwendigkeit ſich über den Menſchen, wie über jede andre Erſcheinung erſtreckt. Bis auf den angegebenen Punkt alſo und nicht weiter geht der Unterſchied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß mittelſt Begriffe, zwiſchen dem menſchlichen Wollen und dem thieriſchen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menſchlichen Willens hervorgehn kann, wenn der Menſch die geſammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als ſolcher verläßt und mittelſt Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchſchaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an ſich möglich wird, durch welches die Erſcheinung in einen gewiſſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt tritt, den das Wort Selbſtverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Anſich ihres Weſens ſich aufhebt: — dieſe eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an ſich, auch in der Erſcheinung, kann hier noch nicht deutlich dargeſtellt werden, ſondern wird ganz zuletzt der Gegenſtand unſrer Betrachtung ſeyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinanderſetzungen, die Unveränderlichkeit des empiriſchen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln iſt, wie auch die Nothwendigkeit, mit der aus ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehn, deutlich geworden iſt; haben wir zuvörderſt eine Folgerung zu beſeitigen, welche zu Gunſten der verwerflichen Neigungen ſich ſehr leicht daraus ziehn ließe. Da nämlich unſer Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters, anzuſehn iſt, durch welchen alles Weſentliche, d. h. der ethiſche Gehalt unſers Lebenswandels, unveränderlich beſtimmt iſt und ſich dem gemäß in ſeiner Erſcheinung, dem empiriſchen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, die äußere Geſtaltung unſers Lebenslaufes, abhängt von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen; ſo könnte man ſchließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Beſſerung ſeines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar daſſelbe Bewandniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal und der daraus gemachten Folgerung, die man αργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt im Buche de fato, c. 12, 13. —

Obwohl nämlich Alles als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt angeſehn werden kann; ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette der Urſachen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vorherbeſtimmt, ſondern dieſelbe als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schickſal, d. h. der endloſen Verkettung der Urſachen, ſo werden unſre Thaten immer unſerm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwiſſen, ſo iſt uns auch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Andern, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligibele Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehn und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſre Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunſten des einen noch des andern Theiles, der Entſcheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entſchluß werden wir ſehn, welcher Art wir ſind, und uns an unſern Thaten ſpiegeln. Hieraus eben erklärt ſich die Befriedigung oder die Seelenangſt, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurückſehn: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daſeyn hätten: ſie ſind vergangen, geweſen und jetzt nichts mehr: aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß dieſe Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens ſind, in welchen ſchauend wir unſer innerſtes Selbſt, den Kern unſers Willens erkennen. Weil wir dies alſo nicht vorher, ſondern erſt nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu ſtreben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unſre Thaten wirken, ſo ausfalle, daß ſein Anblick uns möglichſt beruhige, nicht beängſtige. Die Bedeutung aber ſolcher Beruhigung oder Seelenangſt wird, wie geſagt, weiter unten unterſucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende, für ſich beſtehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empiriſchen Charakter iſt noch ein drittes, von beiden Verſchiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erſt im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede iſt, wenn man gelobt wird als ein Menſch der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meinen, daß, da der empiriſche Charakter, als Erſcheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerſcheinung, in ſich konſequent iſt, auch der Menſch ebendeshalb immer ſich ſelbſt gleich und konſequent erſcheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, ſich künſtlich einen Charakter zu erwerben. Dem iſt aber anders, und wiewohl man immer derſelbe iſt; ſo verſteht man jedoch ſich ſelbſt nicht jederzeit, ſondern verkennt ſich oft, bis man die eigentliche Selbſtkenntniß in gewiſſem Grade erworben hat. Der empiriſche Charakter iſt, als bloßer Naturtrieb, an ſich unvernünftig: ja, ſeine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft geſtört, und zwar um ſo mehr, je mehr Beſonnenheit und Denkkraft der Menſch hat. Denn dieſe halten ihm immer vor, was *dem Menſchen überhaupt*, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leiſten, demſelben möglich iſt. Hiedurch wird ihm die Einſicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge ſeiner Individualität, will und vermag, erſchwert. Er findet in ſich zu allen, noch ſo verſchiedenen menſchlichen Anſtrebungen und Kräften die Anlagen: aber der verſchiedene Grad derſelben in ſeiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Beſtrebungen greift, die ſeinem Charakter allein gemäß ſind; ſo fühlt er doch, beſonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengeſetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen erſteren ungeſtört nachgehn will, ganz unterdrückt werden müſſen. Denn, wie unſer phyſiſcher Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche iſt; ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und beſitzen wollen, unzähliges Andere, rechts und links, entſagend, liegen laſſen. Können wir uns dazu nicht entſchließen; ſondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was im Vorübergehn reizt; dann iſt dies das verkehrte Beſtreben, die Linie unſers Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbes' Rechtslehre, urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausſchließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er ſeinem Recht auf alle übrigen entſagt, wogegen die Andern in Hinſicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun; gerade ſo iſt es im Leben, wo wir irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, oder Tugend, nur dann recht mit Ernſt und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles Andre verzichten. Darum iſt das bloße Wollen und auch Können an ſich noch nicht zureichend; ſondern ein Menſch muß auch wiſſen was er will und wiſſen was er kann: erſt ſo wird er Charakter zeigen, und erſt dann kann er etwas rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen muß, von ſeinem Dämon gezogen; ſo wird er doch keine ſchnurgerechte, ſondern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und noch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar iſt. Er wird allerlei mißlingende Verſuche machen, wird ſeinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird todt bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eignen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Charaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere; ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind charakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt; dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den erworbenen Charakter. Dieſes iſt demnach nichts Anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Charakters und von dem Maaß und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verurſachen, nach Anleitung feſter Begriffe auszufüllen. Die durch unſre individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelnheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertappen, um zu ſehn was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maaß unſrer Kräfte und unſrer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſre Stärken und wo unſre Schwächen liegen; ſo werden wir unſre hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren, an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Misgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun alſo vollkommen bekannt mit unſern Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht verſuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den innern Umſtänden, was von den äußern, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirkſamer zu unſrer Beruhigung iſt, als das Betrachten des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkt der Nothwendigkeit, aus welchem alle Zufälle ſich als Werkzeuge eines waltenden Schickſals darſtellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umſtände unausweichbar herbeigezogen erkennen, alſo der Fatalismus. Wir jammern oder toben auch eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf Andre zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehn, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entſetzlich toben und ringen, bis ſie ſehn, daß es fruchtlos iſt, und dann plötzlich gelaſſen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir ſind wie der König David, der, ſo lange ſein Sohn noch lebte, unabläſſig den Jehovah mit Bitten beſtürmte und ſich verzweifelnd geberdete; ſobald aber der Sohn todt war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil dieſe wiſſen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einſehn, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, ſo mit der innern Nothwendigkeit verſöhnt nichts ſo feſt, als eine deutliche Kenntniß derſelben. Haben wir, wie unſre guten Eigenſchaften und Stärken, ſo unſre Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unſer Ziel geſteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; ſo entgehn wir dadurch am ſicherſten, ſo weit es unſre Individualität zuläßt, dem bitterſten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eignen Individualität, des falſchen Dünkels und daraus entſtandener Vermeſſenheit iſt. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbſterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidiſche Vers:

> Optimus ille animi vindex laedentia pectus
> Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den **erworbenen Charakter**, der zwar nicht ſowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig iſt, deſſen Erörterung ſich jedoch der des intelligibeln und des empiriſchen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche erſteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlaſſen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen ſeinen Erſcheinungen der Nothwendigkeit unterworfen iſt, während er dennoch an ſich ſelbſt frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§. 56.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, Daſſelbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets **Motiv** bleibt; oder aber auch umgekehrt dieſe Erkenntniß wird ihr ein **Quietiv**, welches alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Dies iſt die oben ſchon im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, die, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem Dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Charakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſre Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehn ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehn es in den andern einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandſchaft, d. h. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhm ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſolange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der

Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen ſich die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem Jedes nur beſitzt was es dem Andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von ſeinem Weſen nicht laſſen kann, ſich durchquält, bis dieſe Erſcheinung untergeht; wo dann andre ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längſt dieſes den Kern und das Anſich jedes Dinges ausmachende Streben für das ſelbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es ſich am deutlichſten, am Lichte des volleſten Bewußtſeyns manifeſtirt, *Wille* heißt. Wir nennen dann ſeine Hemmung durch ein Hinderniß, welches ſich zwiſchen ihn und ſein einſtweiliges Ziel ſtellt, *Leiden*; hingegen ſein Erreichen des Ziels *Befriedigung*, Wohlſeyn, Glück. Wir können dieſe Benennungen auch auf jene, dem Grade nach ſchwächeren, dem Weſen nach identiſchen Erſcheinungen der erkenntnißloſen Welt übertragen. Dieſe ſehn wir alsdann in ſtetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entſpringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, iſt alſo Leiden, ſo lange es nicht befriedigt iſt: keine Befriedigung aber iſt dauernd; vielmehr iſt ſie ſtets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben ſehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; ſo lange alſo immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens: alſo kein Maaß und Ziel des Leidens. —

Was wir aber ſo nur mit geſchärfter Aufmerkſamkeit und mit Anſtrengung in der erkenntnißloſen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, deſſen ſtetes Leiden leicht nachzuweiſen iſt. Wir wollen aber, ohne auf dieſer Zwiſchenſtufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellſten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichſte hervertritt, im Leben des Menſchen. Denn wie die Erſcheinung des Willens vollkommner wird, ſo wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In gleichem Maaße, als die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtſeyn ſich ſteigert, wächſt auch die Qual, welche folglich ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht, und dort wieder um ſo mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Menſch iſt: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meiſten. In dieſem Sinn, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abſtrakte Wiſſen, verſtehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieſes genaue Verhältniß zwiſchen dem Grade des Bewußtſeyns und dem des Leidens hat durch eine anſchauliche und augenfällige Darſtellung überaus ſchön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philoſophiſche Maler, oder malende Philoſoph, *Tiſchbein*. Die obere Hälfte ſeines Blattes ſtellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verſchiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angſt, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken: die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden; ſo daß jedem menſchlichen Kopf, jeder menſchlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thieriſches Analogon entſpricht und man nun deutlich ſieht, wie ſich der im dumpfen thieriſchen Bewußtſeyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Qual, welche erſt durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtſeyns, möglich ward.

Wir wollen dieſerwegen im *menſchlichen Daſeyn* das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, in verſchiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich *alles Leben Leiden iſt*.

§. 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menſchliche Individuum ſich als endliche, folglich als eine gegen Jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegränztheit, immer nur ein relatives nie ein abſolutes Wann und Wo ſeines Daſeyns: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Unendlichen und Gränzenloſen. — Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt; da ſein vergangenes Leben, abgeſehn von deſſen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über ſeinen Willen, das darin abgedrückt iſt, ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr iſt: daher auch es ihm vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüſſe waren. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter ſeinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft iſt ganz ungewiß und immer kurz. So iſt ſein Daſeyn ſchon von der formellen Seite allein betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein ſtetes Sterben. Sehn wir es nun aber auch von der phyſiſchen Seite an; ſo iſt offenbar, daß wie bekanntlich unſer Gehn nur ein ſtets gehemmtes Fallen iſt, das Leben unſers Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeſchobener Tod iſt: endlich iſt eben ſo die Regſamkeit unſers Geiſtes eine fortdauernd zurückgeſchobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beſtändig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf dieſe Weiſe in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größern Zwiſchenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. ſ. w. Zuletzt muß er ſiegen: denn ihm ſind wir ſchon durch die Geburt anheimgefallen, und er ſpielt nur eine Weile mit ſeiner Beute, bevor er ſie verſchlingt. Wir ſetzen indeſſen unſer Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, ſo lange als möglich, wie man eine Seifenblaſe ſo lange und ſo groß als möglich aufbläſt, wiewohl mit der feſten Gewißheit, daß ſie platzen wird.

Sahen wir ſchon in der erkenntnißloſen Natur das innere Weſen derſelben als ein beſtändiges Streben, ohne Ziel und ohne Raſt; ſo tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen dieſes noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt gänzlich zu vergleichen. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. ſein Weſen und ſein Daſeyn ſelbſt wird ihm zur unerträglichen Laſt. Sein Leben ſchwingt alſo, gleich einem Pendel, hin und her, zwiſchen dem Schmerz und der Langenweile, welche beide in der That deſſen letzte Beſtandtheile ſind. Dieſes hat ſich ſehr ſeltſam auch dadurch ausſprechen müſſen, daß, nachdem der Menſch alle Leiden und Quaalen in die Hölle verſetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das ſtete Streben aber, welches das Weſen jeder Erſcheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höhern Stufen der Objektivation ſeine erſte und allgemeinſte Grundlage dadurch, daß hier der Wille ſich erſcheint als ein lebendiger Leib, mit dem eiſernen Gebot, ihn zu nähren: und was dieſem Gebot die Kraft giebt, iſt eben, daß dieſer Leib nichts anderes, als der objektivirte Wille zum Leben ſelbſt iſt. Der Menſch, als die vollkommenſte Objektivation jenes Willens, iſt demgemäß auch das bedürftigſte unter allen Weſen: er iſt konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, iſt ein Konkrement von tauſend Bedürfniſſen. Mit dieſen ſteht er auf der Erde, ſich ſelber überlaſſen, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über ſeine Bedürftigkeit und ſeine Noth: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daſeyns, unter ſo ſchweren, ſich jeden Tag von Neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menſchenleben aus. An ſie knüpft ſich ſodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geſchlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verſchiedenartigſten Gefahren, denen zu entgehn es beſtändiger Wachſamkeit bedarf. Das Leben der Allermeiſten iſt auch nur ein ſteter Kampf um dieſe Exiſtenz ſelbſt, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was ſie aber in dieſem ſo mühſäligen Kampfe ausdauern läßt, iſt nicht ſowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde ſteht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben ſelbſt iſt ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Menſch mit der größten Behutſamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anſtrengung und Kunſt ſich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zuſteuert, dem Tode: dieſer iſt das endliche Ziel der mühſäligen Fahrt und für ihn ſchlimmer, als alle Klippen, denen er auswich. —

Nun iſt es aber ſogleich ſehr bemerkenswerth, daß einerſeits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht ſo anwachſen können, daß ſelbſt der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben beſteht, wünſchenswerth wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andrerſeits wieder, daß ſobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, die Langeweile gleich ſo nahe iſt, daß er des Zeitvertreibs nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beſchäftigt und in Bewegung erhält iſt das Streben nach Daſeyn. Mit dem Daſeyn aber, wenn es ihnen geſichert iſt, wiſſen ſie nichts anzufangen: daher iſt das Zweite, was ſie in Bewegung ſetzt, das Streben, die Laſt des Daſeyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten“, d. h. der Langenweile zu entgehn. Demgemäß ſehn wir, daß faſt alle vor Noth und Sorgen geborgene Menſchen, nachdem ſie nun endlich alle andern Laſten abgewälzt haben, jetzt ſich ſelbſt zur Laſt ſind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, alſo jeden Abzug von eben jenem Leben, zu deſſen möglichſt langer Erhaltung ſie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber iſt nichts weniger als ein gering zu achtendes Uebel: ſie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Geſicht. Sie macht, daß Weſen, welche einander ſo wenig lieben, wie die Menſchen, doch ſo ſehr einander ſuchen, und wird dadurch die Quelle der Geſelligkeit. Auch werden überall gegen ſie, wie gegen andre allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit, weil dieſes Uebel, ſogut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Das ſtrenge Philadelphiſche Pönitenziarſyſtem macht, mittelſt Einſamkeit und Unthätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es iſt ein ſo fürchterliches, daß es ſchon die Züchtlinge zum Selbſtmord geführt hat. Wie die Noth die beſtändige Geiſſel des Volks iſt, ſo die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben iſt ſie durch den Sonntag, wie die Noth durch die ſechs Wochentage repräſentirt.

Zwiſchen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menſchenleben fort. Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht; ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben ſo quälend iſt, wie gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringſten Maaße und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. Denn Das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daſeyn heraushebt und uns in antheilsloſe Zuſchauer deſſelben verwandelt, alſo das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunſt, dies iſt, weil es ſchon ſeltne Anlagen erfordert, nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben dieſe Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und ſtellt ſie überdies einſam unter merklich von ihnen verſchiedene Weſen: wodurch ſich denn auch Dieſes ausgleicht. Dem bei weitem größten Theil der Menſchen aber ſind die rein intellektuellen Genüſſe nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, ſind ſie faſt ganz unfähig: ſie ſind gänzlich auf das Wollen verwieſen. Wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen intereſſant ſeyn ſoll; ſo muß es (dies liegt auch ſchon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren Willen anregen, ſei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn: er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daſeyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion iſt ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen dieſer Beſchaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten; ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden: ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpiels, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt. —

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

> *Πηλείδης δ' ᾤμωξεν, ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.*

und wieder:

> *Ζηνὸς μὲν παῖς ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀϊζὺν*
> *εἶχον ἀπειρεσίην.*

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend andern ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden; ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen; ſo wird es ſchwerlich geſchehn, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen. Denn zwiſchen Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen, ja vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſre Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein andres träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über das Nothwendige des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehn des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, εὔκολος oder δύσκολος, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes wäre. — Für dieſe Hypotheſe ſpricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abweſenheit großer Leiden, ſelbſt die kleinſten Unannehmlichkeiten uns quälen und verſtimmen; ſondern die Erfahrung lehrt auch, daß wenn ein großes Unglück, bei deſſen bloßen Gedanken wir ſchauderten, nun wirklich eingetreten iſt, dennoch unſre Stimmung, ſobald wir den erſten Schmerz überſtanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert daſteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang erſehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich ſtark als tiefer Jammer oder lauter Jubel: aber beide verſchwinden bald, weil ſie auf Täuſchung beruhten. Denn ſie entſtehn nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten ſie ſo abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgeſtellte Hypotheſe, der zufolge, wie im Erkennen, ſo auch im Gefühl des Leidens oder Wohlſeyns ein ſehr großer Theil ſubjektiv und a priori beſtimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menſchliche Frohſinn oder Trübſinn augenſcheinlich nicht durch äußere Umſtände, durch Reichthum oder Stand, beſtimmt wird; da wir wenigſtens eben ſo viele frohe Geſichter unter den Armen als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbſtmord erfolgt, ſo höchſt verſchieden ſind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrſcheinlichkeit bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige die ſo klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn ſchon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unſrer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derſelbe iſt; ſo werden wir, dieſer Anſicht zufolge, es nicht dem Wechſel äußerer Umſtände, ſondern dem des innern Zuſtandes, des phyſiſchen Befindens, zuſchreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unſrer Heiterkeit, ſelbſt bis zur Freudigkeit, eintritt; ſo pflegt ſie ohne allen äußern Anlaß ſich einzufinden. Zwar ſehn wir oft unſern Schmerz nur aus einem beſtimmten äußern Verhältniß hervorgehn und ſind ſichtbarlich nur durch dieſes gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieſes gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Das iſt aber Täuſchung. Das Maaß unſers Schmerzes und Wohlſeyns im Ganzen iſt, nach unſrer Hypotheſe, für jeden Zeitpunkt ſubjektiv beſtimmt, und in Beziehung auf daſſelbe iſt jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Veſikatorium, zu dem ſich alle, ſonſt vertheilten böſen Säfte hinziehn. Der in unſerm Weſen, für dieſe Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene beſtimmte äußere Urſache des Leidens, an hundert Punkten vertheilt und erſchiene in Geſtalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz überſehn, weil unſre Kapacität für den Schmerz ſchon durch jenes Hauptübel ausgefüllt iſt, welches alles ſonſt zerſtreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat. Dieſem entſpricht auch die Beobachtung, daß wenn eine große, uns beklemmende Beſorgniß endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Bruſt gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff ſchon vorher dawar, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtſeyn kommen konnte, weil dieſes keine Kapacität dafür übrig hatte, weshalb dieſer Sorgeſtoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgeſtalt an deſſen Horizonts äußerſtem Ende ſtehn blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt ſogleich dieſer fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrſchenden (πρυτανευουσα) Beſorgniß des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, ſehr viel leichter iſt, als der Stoff jener verſchwundenen Beſorgniß; ſo weiß er doch ſich ſo aufzublähen, daß er ihr an ſcheinbarer Größe gleichkommt und ſo als Hauptbeſorgniß des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und ſehr heftiger Schmerz finden ſich immer nur in derſelben Perſon ein: denn beide bedingen ſich wechſelſeitig und ſind auch gemeinſchaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geiſtes bedingt. Beide werden, wie wir ſoeben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, ſondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben weſentlich iſt und auch ſeinem Grade nach durch die Natur des Subjekts beſtimmt iſt, daher plötzliche Veränderungen, weil ſie immer äußere ſind, ſeinen Grad eigentlich nicht ändern können; ſo liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberſpannungen des Gemüths ſich durch Einſicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen iſt, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, ſich ſtets neu gebärenden Wünſche oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieſer Art muß man ſpäter unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verſchwindet, mit eben ſo bittern Schmerzen bezahlen, als ſein Eintritt Freude verurſachte. Er gleicht inſofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herabkann, daher man ſie vermeiden ſollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz iſt eben nur der Fall von ſo einer Höhe, das Verſchwinden eines ſolchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über ſich vermöchte, die Dinge ſtets im Ganzen und in ihrem Zuſammenhang völlig klar zu überſehn und ſich ſtandhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünſchte, daß ſie hätten. Die Stoiſche Ethik gieng hauptſächlich darauf aus, das Gemüth von allem ſolchen Wahn und deſſen Folgen zu befreien, und ihm ſtatt deſſen unerſchütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieſer Einſicht iſt Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meiſtens aber verſchließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntniß, daß das Leiden dem Leben weſentlich iſt und daher nicht von außen auf uns einſtrömt, ſondern Jeder die unverſiegbare Quelle deſſelben in ſeinem eignen Innern herumträgt. Wir ſuchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz ſtets eine äußere einzelne Urſache, gleichſam einen Vorwand; wie der Freie ſich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich ſtreben wir von Wunſch zu Wunſch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, ſoviel ſie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, ſondern meiſtens bald als beſchämender Irrthum daſteht, ſehn wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen; ſondern eilen zu immer neuen Wünſchen:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (Lucr. III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was ſeltener iſt und ſchon eine gewiſſe Kraft des Charakters vorausſetzt, bis wir auf einen Wunſch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichſam was wir ſuchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, ſtatt unſers eigenen Weſens, als die Quelle unſrer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſrer Exiſtenz verſöhnt werden, indem die Erkenntniß ſich wieder entfernt, daß dieſer Exiſtenz ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich ſei. Die Folge dieſer letzten Entwickelungsart iſt eine etwas melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleinern Leiden oder Freuden; folglich eine ſchon würdigere Erſcheinung, als das ſtete Haſchen nach immer andern Truggeſtalten, welches viel gewöhnlicher iſt.

– Ritter Toggenburg.! Heloise!

§. 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, iſt eigentlich und weſentlich immer nur negativ und durchaus nie poſitiv. Es iſt nicht eine urſprünglich und von ſelbſt auf uns kommende Beglückung; ſondern muß immer die Befriedigung eines Wunſches ſeyn. Denn Wunſch, d. h. Mangel, iſt die vorhergehende Bedingung jedes Genuſſes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunſch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr ſeyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden; ſondern auch jeder Wunſch, deſſen Importunität unſre Ruhe ſtört, ja ſogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daſeyn zur Laſt macht. — Nun aber iſt es ſo ſchwer, irgend etwas zu erreichen und durchzuſetzen: jedem Vorhaben ſtehn Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen ſich die Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt; ſo kann doch nie etwas anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden oder einem Wunſche befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die

Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, das bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meinen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht, im Anfang des zweiten Buches:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis.
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück ſelbſt darſtellen. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: ſobald es erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach deſſen Erreichung nicht beſſer daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich iſt, kann es kein Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Zwar iſt der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines ſolchen: allein man ſieht auch, daß das Idyll als ſolches ſich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder epiſch, und iſt dann nur ein ſehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Beſtrebungen zuſammengeſetzt: dies iſt der häufigſte Fall: oder aber es wird zur bloß beſchreibenden Poeſie, ſchildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück iſt, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieſes Glück nicht das ganze Leben füllen, ſondern bloß Augenblicke deſſelben. — Was wir in der Poeſie ſehn, finden wir in der Muſik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerſte Geſchichte des ſich ſelbſt bewußten Willens, das geheimſte Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menſchlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie iſt immer ein Abweichen vom Grundton, durch tauſend wunderliche Irrgänge, bis zur ſchmerzlichſten Diſſonanz, darauf ſie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen iſt und deſſen längeres Anhalten nur läſtige und nichtsſagende Monotonie wäre, der Langenweile entſprechend.

Alles was dieſe Betrachtungen deutlich machen ſollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glücks, findet ſeine Erklärung in Dem, was am Schluſſe des zweiten Buches gezeigt iſt: daß nämlich der Wille, deſſen Objektivation das Menſchenleben, wie jede Erſcheinung iſt, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende iſt. Das Gepräge dieſer Endloſigkeit finden wir auch allen Theilen ſeiner geſammten Erſcheinung aufgedrückt, von der allgemeinſten Form dieſer, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendeteſten aller Erſcheinungen, dem Leben und Streben des Menſchen. — Man kann drei Extreme des Menſchenlebens theoretiſch annehmen und ſie als Elemente des wirklichen Menſchenlebens betrachten. Erſtlich, das ge waltige Wollen, die großen Leidenſchaften, (Radſcha-Guna). Es tritt hervor in den großen hiſtoriſchen Charakteren; es iſt geſchildert im Epos und Drama: es kann ſich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen: denn die Größe der Objekte mißt ſich hier nur nach dem Grade, in welchem ſie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußern Verhältniſſen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffaſſen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienſte des Willens: das Leben des Genius, (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerſtarrende Langeweile, (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieſer Extreme zu verharren, berührt ſie nur ſelten, und iſt meiſtens nur ein ſchwaches und ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, ſtets wiederkehrend und ſo der Langeweile entrinnend. — Es iſt wirklich unglaublich, wie nichtsſagend und bedeutungsleer, von außen geſehn, und wie dumpf und beſinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeiſten Menſchen dahinfließt. Es iſt ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumeriſches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menſchengeſicht und deſſen Lebenslauf iſt nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeiſtes, des beharrlichen Willens zum Leben, iſt nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen dieſe verſchwindend kleine Weile beſtehn läßt, dann auslöſcht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieſer flüchtigen Gebilde, dieſer ſchaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller ſeiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams ſo plötzlich ernſt.

Das Leben jedes Einzelnen iſt, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen überſieht und nur die bedeutſamſten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerſpiel: aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Luſtſpiels. Denn das Treiben und die Plage der Tages, die raſtloſe Neckerei des Augenblicks, das Wünſchen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde ſind lauter Komödienſcenen. Aber die nie erfüllten Wünſche, das vereitelte Streben, die vom Schickſal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unſäligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem ſteigenden Leiden und Tode am Schluſſe, geben immer ein Trauerſpiel. So muß, als ob das Schickſal zum Jammer unſers Daſeyns noch den Spott fügen gewollt, unſer Leben alle Wehen des Trauerſpiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragiſcher Perſonen behaupten können, ſondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppiſche Luſtſpielcharaktere ſeyn.

So ſehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menſchenleben füllen und in ſteter Unruhe und Bewegung erhalten; ſo vermögen ſie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geiſtes, das Leere und Schaale des Daſeyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuſchließen, die immer bereit iſt jede Pauſe zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus iſt es entſtanden, daß der menſchliche Geiſt, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmerniſſen und Beſchäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, ſich in der Geſtalt von tauſend verſchiedenen Superſtitionen noch eine imaginäre Welt ſchafft, mit dieſer ſich dann auf alle Weiſe zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verſchwendet, ſobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich iſt. Dieſes iſt daher auch urſprünglich am meiſten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsſtriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern u. ſ. w. — Dämonen, Götter und Heilige ſchafft ſich der Menſch nach ſeinem eignen Bilde: dieſen müſſen dann unabläſſig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Er iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürfniß des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, und theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erſtern Bedürfniß oft gerade entgegen arbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, koſtbare Zeit und Kräfte, ſtatt auf deren Abwenduug, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; ſo dient er dem zweiten Bedürfniß dafür deſto beſſer, durch jene phantaſtiſche Unterhaltung mit einer erträumten Geiſterwelt: und dies iſt der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superſtitionen.

§. 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinſten Betrachtungen, durch Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens, uns inſofern a priori überzeugt, daß daſſelbe ſchon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückſäligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſäliger Zuſtand iſt; ſo könnten wir jetzt dieſe Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die beſtimmteren Fälle eingehn, Bilder vor die Phantaſie bringen und in Beiſpielen den namenloſen Jammer ſchildern wollten, den Erfahrung und Geſchichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rückſicht man auch forſchen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende ſeyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philoſophie weſentlich iſt. Zudem könnte man leicht eine ſolche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menſchliche Elend, wie ſie ſchon oft dageweſen iſt, halten und ſie als ſolche der Einſeitigkeit beſchuldigen, weil ſie von einzelnen Thatſachen ausgienge. Von ſolchem Vorwurf und Verdacht iſt daher unſre ganz kalte und philoſophiſche, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweiſung des im Weſen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Beſtätigung a posteriori aber iſt überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den erſten Jugendträumen erwacht iſt, eigene und fremde Erfahrung beachtet, ſich im Leben, in der Geſchichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgeſehn hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöſchlich eingeprägtes Vorurtheil ſeine

Urtheilskraft lähmt, wohl das Reſultat erkennen, daß dieſe Menſchenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums iſt, die unbarmherzig darin ſchalten, im Großen, wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel ſchwingen: daher es kommt, daß jedes Beſſere nur mühſam ſich durchdrängt, das Edle und Weiſe ſehr ſelten zur Erſcheinung gelangt und Wirkſamkeit oder Gehör findet, aber das Abſurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeſchmackte im Reiche der Kunſt, das Böſe und Hinterliſtige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen geſtört, eigentlich die Herrſchaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen iſt, daher auch, wenn es ſich in einem dauernden Werke kund gab, dieſes nachher, nachdem es den Groll ſeiner Zeitgenoſſen überlebt hat, iſolirt daſteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorſtein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrſchende iſt, entſprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, ſo iſt jede Lebensgeſchichte eine Leidensgeſchichte: denn jeder Lebenslauf iſt, in der Regel, eine fortgeſetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichſt verbirgt, weil er weiß, daß Andre ſelten Theilnahme oder Mitleid, faſt immer aber Befriedigung durch die Vorſtellung der Plagen, von denen ſie gerade jetzt verſchont ſind, dabei empfinden müſſen; — aber vielleicht wird nie ein Menſch, am Ende ſeines Lebens, wenn er beſonnen und zugleich aufrichtig iſt, wünſchen, es nochmals durchzumachen, ſondern, ehr als das, viel lieber gänzliches Nichtſeyn erwählen. Und was ſchon der Vater der Geſchichte anführt *), iſt auch wohl ſeitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Menſch exiſtirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünſcht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die ſo oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beſte daran ſeyn. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entſetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen ſein Leben beſtändig offen ſteht, vor die Augen bringen wollte; ſo würde ihn Grauſen ergreifen: und wenn man den verſtockteſten Optimiſten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgiſche Marterkammern, durch die Gefängniſſe, Folterkammern und Skla-

---

*) Herodot: VII, 46.

venſtälle, über Schlachtfelder und Gerichtsſtätten führen, dann alle die finſtern Behauſungen des Elends, wo es ſich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken laſſen wollte; ſo würde ſicherlich auch er zuletzt einſehn, welcher Art dieſer meilleur des mondes possibles iſt. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu ſeiner Hölle genommen, als aus dieſer unſerer wirklichen Welt? und doch iſt es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und ſeine Freuden zu ſchildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor ſich; weil eben unſere Welt gar keine Materialien zu ſo etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, ſtatt der Freuden des Paradieſes, die Belehrung, die ihm dort von ſeinem Ahnherrn, ſeiner Beatrix und verſchiedenen Heiligen ertheilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugſam, welcher Art dieſe Welt iſt. Freilich iſt am Menſchenleben, wie an jeder ſchlechten Waare, die Außenſeite mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er, in der Meinung Andrer als ein Beglückter dazuſtehn: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will; ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann; ſo wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehn, daß die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Sein Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Saniaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet; weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte: dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der ferneren Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimiſmus, wo er nicht etwan das gedankenloſe Reden Solcher iſt, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine abſurde, ſondern auch als eine wahrhaft ruchloſe Denkungsart erſcheint, als ein bitterer Hohn über die namenloſen Leiden der Menſchheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die chriſtliche Glaubenslehre dem Optimiſmus günſtig ſei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als ſynonyme Ausdrücke gebraucht werden*).

§. 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinanderſetzungen, deren Dazwiſchentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an ſich, zugleich mit der Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung, ſodann über ſein Loos in der ſein Weſen abſpiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er ſich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir dieſe Bejahung und Verneinung ſelbſt, die wir oben nur allgemein ausſprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweiſen, in welchen allein ſie ihren Ausdruck finden, darſtellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens iſt das von keiner Erkenntniß geſtörte beſtändige Wollen ſelbſt, wie es das Leben der Menſchen im Allgemeinen ausfüllt. Da ſchon der Leib des Menſchen die Objektität des Willens, wie er auf dieſer Stufe und in dieſem Individuo erſcheint, iſt; ſo iſt ſein in der Zeit ſich entwiwickelndes Wollen gleichſam die Paraphraſe des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und ſeiner Theile, iſt eine andre Darſtellungsweiſe deſſelben Dinges an ſich, deſſen Erſcheinung auch ſchon der Leib iſt. Daher können wir, ſtatt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes ſagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte iſt die Befriedigung der Bedürfniſſe, welche vom Daſeyn des Leibes in ſeiner Geſundheit unzertrennlich ſind, ſchon in ihm ihren Ausdruck haben und ſich zurückführen laſſen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verſchiedenartigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich; ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes: iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in andrer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Charakter offenbar werden.

---

*) Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderm Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn, immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen,. ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mislingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet, dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Viel öfter entzündet ſich der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit überſteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenſchaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß ſein eigenes Daſeyn bejaht, ſondern das der übrigen verneint und aufzuheben ſucht, wo es ihm im Wege ſteht.

Die Erhaltung des Leibes durch deſſen eigene Kräfte iſt ein ſo geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieſes Leibes ſei auch der Wille erloſchen, der in ihm erſchien. Allein ſchon die Befriedigung des Geſchlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Exiſtenz, die eine ſo kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbeſtimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konſequent, hier ſogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtſeyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in dieſem Akt ſich die entſchiedenſte Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zuſatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausſpricht: und nun in der Zeit und Kauſalreihe, d. h. in der Natur, erſcheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger ſtellt ſich der Erzeugte, in der Erſcheinung von jenem verſchieden, aber an ſich, oder der Idee nach, mit ihm identiſch. Daher iſt es dieſer Akt, durch den die Geſchlechter der Lebenden ſich jedes zu einem Ganzen verbinden und als ſolches perpetuiren. Die Zeugung iſt in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, ſeiner entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten iſt ſie nicht etwan der Grund des Willens der in ihm erſcheint, da der Wille an ſich weder Grund noch Folge kennt; ſondern ſie iſt, wie alle Urſache, nur Gelegenheitsurſache der Erſcheinung dieſes Willens zu dieſer Zeit an dieſem Ort. Als Ding an ſich iſt der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verſchieden; da nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich, dem principio individuationis unterworfen iſt. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darſtellung eines neuen, iſt auch Leiden und Tod, als zur Erſcheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht und die durch die vollkommenſte Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlöſung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeſchäft. — Dieſe Anſicht iſt mythiſch dargeſtellt in dem Dogma der Chriſtlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalls Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geſchlechtsluſt iſt) theilhaft und durch denſelben des Leidens und des Todes ſchuldig ſind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menſchen, deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zuſammenhaltende Band der Zeugung wiederhergeſtellt wird. Dieſem zufolge ſieht ſie jedes Individuum einerſeits als identiſch mit dem Adam, dem Repräſentanten der Bejahung des Lebens, an, und inſofern als der Sünde (Erbſünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererſeits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identiſch mit dem Erlöſer, dem Repräſentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und inſofern ſeiner Selbſtaufopferung theilhaft, durch ſein Verdienſt erlöſt, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt. (Röm. 5, 12—21.) —

Eine andere mythiſche Darſtellung unſrer Anſicht von der Geſchlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erſt dadurch konſummirten Anheimfallung an daſſelbe, oder gleichſam als einer erneuerten Verſchreibung an das Leben, iſt der Griechiſche Mythos von der Proſerpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, ſo lange ſie die Früchte der Unterwelt nicht gekoſtet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Göthe's unvergleichlicher Darſtellung dieſes Myetwas ſpricht jener Sinn deſſelben ſehr deutlich, beſonders wann, ſogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unſichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du biſt unſer!
Nüchtern ſollteſt wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unſer!“

Als die entſchiedene, ſtärkſte Bejahung des Lebens beſtätigt ſich der Geſchlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menſchen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Selbſterhaltung iſt ſein erſtes Streben, und ſobald er für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er als bloß natürliches Weſen nicht anſtreben. Auch die Natur, deren inneres Weſen der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt mit aller ihrer Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat ſie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und iſt ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innere Weſen der Natur, der Wille zum Leben, ſich am ſtärkſten ausſpricht, ſagten die alten Dichter und Philoſophen, — Heſiodos und Parmenides — ſehr bedeutungsvoll, der *Eros* ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man ſehe Aristot. Metaph. I, 4.) Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt.

Die Genitalien ſind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, als in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißloſen Natur. Denn die Zeugung iſt nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichſam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche *Brennpunkt* des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip; in welcher Eigenſchaft ſie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche alſo das Symbol der Bejahung des Willens ſind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in ſeiner Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehn hat, dieſer nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommner Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehn die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt gerade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt, weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht: und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die ewige Gerechtigkeit, im Ganzen: wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird zuvor noch von der zeitlichen oder menſchlichen Gerechtigkeit geredet werden müſſen *).

---

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

§. 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, wie in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beſtändiger Kampf zwiſchen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch ſich ein innerer Widerſtreit des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt ausdrückte. Auf der höchſten Stufe der Objektivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen ſich in erhöhter Deutlichkeit darſtellen und ſich daher weiter entziffern laſſen. Zu dieſem Zweck wollen wir vorerſt dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in ſeiner Quelle nachſpüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch ſie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich iſt, das principium individuationis genannt. Sie ſind die weſentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entſproſſenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille ſich in der Vielheit von Individuen erſcheinen. Aber dieſe Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an ſich, ſondern nur ſeine Erſcheinungen: er iſt in jeder von dieſen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um ſich herum das zahllos wiederholte Bild ſeines eigenen Weſens. Dieſes ſelbſt aber, alſo das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in ſeinem Innern. Daher will Jeder Alles für ſich, will Alles beſitzen, wenigſtens beherrſchen, und was ſich ihm widerſetzt möchte er vernichten. Hiezu kommt bei den erkennenden Weſen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieſes Träger der Welt iſt; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, alſo auch alle übrigen Individuen, nur in ſeiner Vorſtellung exiſtiren, er ſich ihrer ſtets nur als ſeiner Vorſtellung, alſo bloß mittelbar und als eines von ſeinem eigenen Weſen und Daſeyn Abhängigen bewußt iſt; da mit ſeinem Bewußtſeyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und Nichtſeyn gleichbedeutend und ununterſcheidbar wird. Jedes erkennende Individuum iſt alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, wie jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem Andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Selbſt, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig. Während alſo jedes ſich ſelbſt als der ganze Wille und das ganze Vorſtellende unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben: daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen andern zuſammen vor. Auf ſeinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den ſeiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan perſönlich dabei betheiligt iſt. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehn wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehn es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Andrer, Rocheſoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehn es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive, trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer, um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen, in dieſer Hinſicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Andrer, ohne allen eignen Vortheil ſucht; davon bald die Rede ſeyn wird. — Mit dieſer Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darſtellung deſſelben, in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, §. 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt. Hier liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

§. 62.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, wie die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eignen Leibes iſt, d. h. Darſtellung des Willens durch Akte in der Zeit, in ſo weit ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit, denſelben Willen räumlich darſtellt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes, mittelſt Anwendung der eignen Kräfte deſſelben. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon ein Grad von Verneinung des Willens zum Leben, iſt eine auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben: demgemäß ſtellt ſolche Verneinung des eigenen Leibes ſich ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigne Erſcheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung immer eine ſchmerzliche Selbſtüberwindung: doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbſtbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe Bejahung hinaus, bis zur Verneinung deſſelben, im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes ſeinem Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheinenden Willen; alſo wenn es dem als fremder Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die ſeinem Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eignen Willen über ſeinen eignen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrecht-Leidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes, durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen Schmerz, der ganz getrennt und verſchieden iſt von dem daneben empfundenen phyſiſchen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verluſt. Dem Unrecht-Ausübenden andrerſeits ſtellt ſich die Erkenntniß, daß er an ſich derſelbe Wille iſt, der auch in jenem Leibe erſcheint, und der ſich in der einen Erſcheinung mit ſolcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eignen Leibes und deſſen Kräfte überſchreitend, zur Verneinung eben dieſes Willens in der andern Erſcheinung wird, folglich er, als Wille an ſich betrachtet, eben durch ſeine Vehemenz gegen ſich ſelbſt ſtreitet, ſich ſelbſt zerfleiſcht; — auch ihm ſtellt ſich, ſage ich, dieſe Erkenntniß augenblicklich, nicht in abstracto, ſondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieſes nennt man Gewiſſensbiß, oder, näher für dieſen Fall, Gefühl des *ausgeübten Unrechts*.

Das *Unrecht*, deſſen Begriff wir in der allgemeinſten Abſtraktion hiemit analyſirt haben, drückt ſich in concreto am vollendetſten, eigentlichſten und handgreiflichſten aus im Kannibalismus: dieſer iſt ſein deutlichſter augenſcheinlichſter Typus, das entſetzliche Bild des größten Widerſtreites des Willens gegen ſich ſelbſt, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, welche der Menſch iſt. Nächſt dieſem im Morde, auf deſſen Ausübung daher der Gewiſſensbiß, deſſen Bedeutung wir ſo eben abſtrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geiſtes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde ſchlägt; indem unſer Schauder über den begangenen, wie auch unſer Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der gränzenloſen Anhänglichkeit an das Leben entſpricht, von der alles Lebende, eben als Erſcheinung des Willens zum Leben, durchdrungen iſt. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Böſen begleitet, oder die Gewiſſensangſt, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Weſen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verſchieden, iſt die abſichtliche Verſtümmelung oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzuſehn, ja jeder Schlag. — Weiter ſtellt ſich das Unrecht dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwang deſſelben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, ſofern dieſes als Frucht ſeiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im Weſentlichen gleichartig iſt und ſich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn *Eigenthum*, welches *ohne Unrecht* dem Menſchen nicht genommen wird, kann, unſrer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige ſeyn, was durch ſeine Kräfte bearbeitet iſt, durch Entziehung deſſen man daher die Kräfte ſeines Leibes dem in dieſem objektivirten Willen entzieht, um ſie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu laſſen. Denn nur ſo bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, ſondern einer lebloſen, von dieſem ganz verſchiedenen

Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieſer Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichſam verwachſen und identifizirt ſind. Hieraus folgt, daß ſich alles ächte, d. h. ethiſche Eigenthumsrecht urſprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteſte aller Geſetzbücher deutlich und ſchön ausſagt: „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Deſſen Eigenthum iſt, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem erſten Jäger gehört, welcher ſie tödtlich verwundete.“ — Geſetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersſchwäche iſt mir ſeine ganze Rechtslehre, als eine ſonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieſes erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erſte Beſitzergreifung begründen will. Denn wie ſollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andre vom Gebrauch einer Sache auszuſchließen, ſofort auch ſelbſt ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf ſie ſelbſt erſt eines Rechtsgrundes; ſtatt daß Kant annimmt, ſie ſei einer. Und wie ſollte doch Derjenige an ſich, d. h. ethiſch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Anſprüche auf den Alleinbeſitz einer Sache nicht achtete? Wie ſollte ſein Gewiſſen ihn darüber beunruhigen? da es ſo klar und leicht einzuſehn iſt, daß es ganz und gar keine *rechtliche Beſitzergreifung* geben kann, ſondern ganz allein eine rechtliche *Aneignung*, *Beſitzerwerbung* der Sache, durch Verwendung urſprünglich eigener Kräfte auf ſie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, ſei dieſe noch ſo klein, bearbeitet, verbeſſert, vor Unfällen geſchützt, bewahrt iſt, und wäre dieſe Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden aufheben einer wildgewachſenen Frucht; da entzieht der Angreifer ſolcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg ſeiner darauf verwendeten Kraft, läßt alſo den Leib jenes, ſtatt dem eignen, *ſeinem* Willen dienen, bejaht ſeinen eignen Willen über deſſen Erſcheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht *). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle

---

*) Es bedarf alſo zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf *Deten-*

Bearbeitung oder Sicherſtellung derſelben gegen Zerſtörung, giebt eben ſo wenig ein Recht darauf, als die Erklärung ſeines Willens zum Alleinbeſitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu deſſen Verbeſſerung gethan zu haben; ſo kann ſie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne ethiſches Unrecht gar nicht wehren. Das ſogenannte Präokkupations-Recht alſo, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausſchließliches Recht auf den ferneren Genuß fordert, iſt ethiſch ganz grundlos. Dem ſich bloß auf dieſes Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel beſſerm Rechte entgegnen: „eben weil du ſchon ſo lange genoſſen haſt, iſt es Recht, daß jetzt auch Andre genieſſen.“ Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbeſſerung oder Sicherſtellung vor Unfällen, fähig iſt, giebt es keinen ethiſch begründeten Alleinbeſitz; es ſei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Andern, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienſte, was aber ſchon ein durch Konvention geregeltes Gemeinweſen, den Staat, vorausſetzt. — Das ethiſch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet iſt, giebt, ſeiner Natur nach, dem Beſitzer eine eben ſo uneingeſchränkte Macht über die Sache, als die iſt, welche er über ſeinen eignen Leib hat, woraus folgt, daß er ſein Eigenthum durch Tauſch oder Schenkung Andern übertragen kann, welche alsdann mit demſelben ethiſchen Recht als er die Sache beſitzen.

Die Ausübung des Unrechts überhaupt betreffend, ſo geſchieht ſie entweder durch Gewalt, oder durch Liſt: welches in Hinſicht auf das ethiſch Weſentliche einerlei iſt. Zuvörderſt beim Morde iſt es ethiſch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Gifts bediene; und auf analoge Weiſe bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts ſind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, ſtatt ſeinem, meinem Willen zu dienen, ſtatt

---

tion gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten: ſondern letzterer reicht überall aus. Nur iſt der Name Formation nicht recht paſſend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu ſeyn brauche.

nach ſeinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieſes durch phyſiſche Kauſalität: auf dem Wege der Liſt aber mittelſt der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kauſalität, folglich dadurch, daß ich ſeinem Willen Schein-Motive vorſchiebe, vermöge welcher er ſeinem Willen zu folgen glaubend, meinem folgt. Da das Medium in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt; kann ich jenes nur durch Verfälſchung ſeiner Erkenntniß thun, und dieſe iſt die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein, für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn mein Lügen ſelbſt, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein ſolches aber kann nur der fremde Wille ſeyn, nicht die fremde Erkenntniß an und für ſich; da ſie als ſolche nie einen Einfluß auf meinen Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv ſeiner Zwecke ſeyn kann: ſondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein ſolches ſeyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entſprungenen Lügen, ſondern auch von denen aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung oder verbeſſerter Meinung von Seiten der Andern, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wandrer den rechten Weg zu zeigen ſich weigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falſchen hinweiſt. — Aus dem Geſagten folgt, daß jede Lüge, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als ſolche Unrecht iſt, weil ſie ſchon als ſolche zum Zweck hat, die Herrſchaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, alſo meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, ſogut als die Gewalt. — Die vollkommenſte Lüge aber iſt der gebrochene Vertrag; weil hier alle angeführten Beſtimmungen vollſtändig und deutlich beiſammen ſind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, iſt die fremde verheißene Leiſtung unmittelbar und eingeſtändlich das

Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Die Wahrheit der darin gemachten Ausſage eines Jeden, ſteht, der Annahme zufolge, in ſeiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag; ſo hat er mich getäuſcht und, durch Unterſchieben bloßer Schein-Motive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt, die Herrſchaft ſeines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, alſo ein vollkommnes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die ethiſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge.

Unrecht durch Gewalt iſt für den Ausüber nicht ſo ſchimpflich wie Unrecht durch Liſt; weil jenes von Kraft, dieſes, durch Gebrauch des Umwegs, von Schwäche zeugt und ihn alſo als phyſiſches und moraliſches Weſen zugleich herabſetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der ſie ausübt zu gleicher Zeit ſelbſt Abſcheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und ſein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abſcheu, den Argliſt, Treuloſigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band ſind, welches den in die Vielheit der Individuen zerſplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zerſplitterung hervorgegangenen Egoiſmus Schranken ſetzt. Treuloſigkeit und Verrath zerreiſſen dieſes letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoiſmus gränzenloſen Spielraum. —

Wir haben im Zuſammenhang unſrer Betrachtungsweiſe als den Inhalt des Begriffs Unrecht gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſemzufolge iſt der Begriff Unrecht der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des Rechts iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von Recht geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur ſtärkeren Bejahung des eigenen iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein ethiſche Beſtimmung das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen Willensbejahung eindringt und damit dieſe verneint; ſo iſt mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und inſofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe weſentlich und urſprünglich erſcheinenden und durch deſſen bloße Erſcheinung ſchon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht; mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzuſehn, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehn kann, deſſen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer dieſe etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles

Unrecht, folglich mit Recht; weil alles was von meiner Seite geſchieht, immer nur in der Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen und ſchon durch ſie ausgedrückten Willensbejahung liegt, (welche der Schauplatz des Kampfes iſt,) nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, alſo Affirmation, nicht ſelbſt Negation iſt. Ich kann alſo, *ohne Unrecht*, den meinen Willen, wie dieſer in meinem Leibe und der Verwendung von deſſen Kräften zu deſſen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erſcheint, verneinenden fremden Willen, *zwingen* von dieſer Verneinung abzuſtehn: d. h. ich habe ſo weit ein *Zwangsrecht*.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maaßgabe der Umſtände, eben ſowohl der fremden Gewalt auch die **Liſt** entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein *wirkliches Recht zur Lüge, gerade ſo weit, wie ich es zum Zwange habe*. Daher handelt Jemand, der einen ihn durchſuchenden Straßenräuber verſichert, er habe nichts weiter bei ſich, vollkommen recht: eben ſo auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einſperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu ſeiner Befreiung, ſie nicht nur mit offener Gewalt, ſondern auch mit Hinterliſt zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Verſprechen durchaus nicht; weil der ſolchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, ſich durch Tödtung, geſchweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer ſein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es ſich durch Liſt verſchafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verſpielt, habe ich das Recht falſche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir ſchon gehört. Wer dieſes leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegsliſt leugnen, als welche ſogar eine thätliche Lüge und ein Beleg zum Ausſpruch der Königin Chriſtine von Schweden iſt: „die Worte der Menſchen ſind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Thaten trauen darf." — So ſcharf ſtreift demnach die

Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüſſig nachzuweiſen, daß dieſes Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge wie der Gewalt Geſagten völlig übereinſtimmt: auch kann es zur Aufklärung der ſeltſamen Theorien über die Nothlüge dienen *).

Nach allem Bisherigen ſind alſo Unrecht und Recht bloß ethiſche Beſtimmungen, d. h. ſolche, die für die Betrachtung des menſchlichen Handelns als ſolchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieſes Handelns an ſich Gültigkeit haben. Dieſe kündigt ſich im Bewußtſeyn unmittelbar an, dadurch, daß einerſeits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet iſt, welcher das bloß gefühlte Bewußtſeyn des Unrechtausübenden iſt von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm ſelbſt, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserſcheinung geht, wie auch, daß er zwar als Erſcheinung von dem Unrechtleidenden verſchieden, an ſich aber mit ihm identiſch iſt. Die weitere Auseinanderſetzung dieſer innern Bedeutung aller Gewiſſensangſt kann erſt weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andrerſeits iſt ſich der Verneinung ſeines Willens, wie dieſer ſchon durch ſeinen Leib nnd deſſen natürliche Bedürfniſſe, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieſes Leibes verweiſt, ausgedrückt iſt, ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Dieſe rein ethiſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, beſſer aber ethiſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen werdende Selbſterkentniß ſeines individuellen Willens, welche Gewiſſen heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andre Individuen, geltend machen und verhindern

---

*) Die weitere Auseinanderſetzung der hier aufgeſtellten Rechtslehre findet man in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral pp. 221—230.

kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht *zu thun*, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht *zu leiden*, welches von ſeiner zufälligen äußeren Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als *ethiſche* Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welchen der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Eispunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt) durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein ethiſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen oder verleugnen und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings mit *Hobbes*, Recht und Unrecht für konventionelle, willkührlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demſelben *Hobbes*, der jene ſeine vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch charakteriſirt, daß er in ſeinem Buche de principiis Geometrarum, die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

Die reine *Rechtslehre* iſt alſo ein Kapitel der *Ethik* und bezieht ſich direkt bloß auf das *Thun*, nicht auf das *Leiden*. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Ethik. Leiden iſt bloße Begebenheit, bloß indirekt kann die Ethik auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. —. Die Ausführung jenes Kapitels der Ethik würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehn kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene *Thun* das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das *Unrechtleiden*, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche Beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Erkenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehn, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehn gelehrt und ſie auf das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte; ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der Staatsvertrag oder das Geſetz. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkühr beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommner oder unvollkommner. Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb erſonnene Mittelweg der konſtitutionellen Monarchie tendirt zur Herrſchaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Weſen zu ſchaffen, deren Natur es zuläßt, daß ſie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen.

Gieng nun die Ethik ausſchließlich auf das Recht- oder Unrecht-Thun und konnte Dem, welcher etwan entſchloſſen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze ſeines Handelns genau bezeichnen; ſo geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Geſetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-Leiden und würde ſich nie um das Unrecht-Thun bekümmern, wäre es nicht wegen ſeines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind dem ſie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk iſt.

Ja, ließe ſich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; ſo würde, konſequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der *Ethik* der Wille, die Geſinnung, der Gegenſtand der Betrachtung und das allein Reale iſt, gilt ihr der feſte Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirkſam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich und verdammt den ſolches Wollenden als ungerecht, vor ihrem Richterſtuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Geſinnung, bloß als ſolche, ganz und gar nicht; ſondern allein die *That* (ſie ſei nun bloß verſucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des *Leidens* von der andern Seite: ihm iſt alſo die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Geſinnung, die Abſicht wird bloß erforſcht, ſofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beſtändig in Gedanken zu tragen; ſobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beſtändig hemmen werden. Der Staat hat auch keinesweges den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böſe Geſinnung zu vertilgen; ſondern bloß, jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlaſſung deſſelben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu ſtellen. Die Staatslehre, oder die Geſetzgebung, wird nun, zu dieſem ihren Zweck, von der Ethik jenes Kapitel, welches die Rechtslehre iſt und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwiſchen beiden beſtimmt, borgen, aber einzig und allein, um deſſen Kehrſeite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Ethik als unüberſchreitbar, wenn man nicht Unrecht *thun* will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberſchrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht *leiden* will, und von denen man alſo Andere zurückzutreiben ein *Recht* hat: daher dieſe Gränzen nun, von der möglicherweiſe paſſiven Seite aus, durch Geſetze verbollwerkt werden. Es ergiebt ſich, daß wie man, recht witzig, den Geſchichtſchreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moraliſt iſt, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h.

die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo dieſe die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und ſeiner Negation des Rechts, der urſprünglich ethiſch iſt, wird juridiſch, durch die Verlegung des Ausgangspunkts von der aktiven auf die paſſive Seite, alſo durch Umwendung. Dieſes, nebſt der Rechtslehre Kants, der aus ſeinem kategoriſchen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moraliſche Pflicht ſehr fälſchlich ableitet, hat dann auch in der neueſten Zeit, hin und wieder, den ſehr ſonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat ſei eine Anſtalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieſer hervor und ſei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Geſinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, ſich von Außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter iſt das Theorem, der Staat ſei die Bedingung der Freiheit im ethiſchen Sinn und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenſeit der Erſcheinung, geſchweige jenſeit menſchlicher Einrichtungen liegt. Der Staat iſt, wie geſagt, ſo wenig gegen den Egoismus überhaupt und als ſolchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem ſich wohlverſtehenden, methodiſch verfahrenden, vom einſeitigen auf den allgemeinen Standpunkt getretenen und ſo durch Aufſummirung gemeinſchaftlichen Egoismus Aller entſprungen und dieſem zu dienen allein da iſt, und errichtet unter der richtigen Vorausſetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus ethiſchen Gründen, nicht zu erwarten iſt; außerdem er ſelbſt ja überflüſſig wäre. Keineswegs alſo gegen den Egoismus, ſondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoiſtiſcher Individuen ihnen allen wechſelſeitig hervorgehn und ihr Wohlſeyn ſtören, iſt, dieſes Wohlſeyn bezweckend, der Staat gerichtet. Daher ſagt ſchon Ariſtoteles: *Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως.* (de Rep. III.) Auch Hobbes hat dieſen Urſprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergeſetzt; wie denn auch der alte Grundſatz aller Staatsordnung salus publica prima lex esto denſelben bezeichnet. — Wenn der Staat ſeinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieſelbe Erſcheinung hervorbringen, als wenn vollkommne Gerechtigkeit der Geſinnung allgemein herrſchte. Das innere Weſen und der Urſprung beider Erſcheinungen wird aber der umgekehrte ſeyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieſer, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erſtern aber dieſer, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu dieſem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt ſich die ſelbe Linie aus entgegengeſetzten Richtungen beſchreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb iſt ſo unſchädlich wie ein graßfreſſendes Thier. — Weiter aber als bis zu dieſem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann alſo nicht eine Erſcheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechſelſeitigen Wohlwollen und Liebe entſpringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, ſeiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entſpräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich iſt, jedes Unrechtthun verwehrt; ſo würde er umgekehrt, ſeiner auf das Wohlſeyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, ſehr gern dafür ſorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menſchenliebe aller Art erführe; hätten nicht auch dieſe ein unumgängliches Korrelat im Leiſten von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die paſſive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt ſich nur das Negative, welches eben das Recht iſt, nicht das Poſitive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommnen Pflichten verſtanden hat, erzwingen.

Die Geſetzgebung entlehnt, wie geſagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Weſen und den Gränzen des Recht und des Unrechts, von der Ethik, um dieſelbe nun zu ihren, der Ethik fremden Zwecken, von der Kehrſeite anzuwenden und danach poſitive Geſetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derſelben, d. h. den Staat, zu errichten. Die poſitive Geſetzgebung iſt alſo die von der Kehrſeite angewandte rein ethiſche Rechtslehre. Dieſe Anwendung kann mit Rückſicht auf eigenthümliche Verhältniſſe und Umſtände eines beſtimmten Volks geſchehn. Aber nur wenn die poſitive Geſetzgebung im Weſentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre beſtimmt iſt und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre ſich nachweiſen läßt, iſt die entſtandene Geſetzgebung eigentlich ein poſitives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein, Staat im eigentlichen Sinn des Worts, eine ethiſch zuläſſige, nicht unmoraliſche Anſtalt. Widrigenfalls iſt hingegen die poſitive Geſetzgebung Begründung eines poſitiven Unrechts, iſt ſelbſt ein öffentlich zugeſtandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen iſt jede Despotie, die Verfaſſung der meiſten Mohammedaniſchen Reiche, dahin gehören ſogar manche Theile vieler Verfaſſungen, z. B. Leibeigenſchaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre oder das Naturrecht, beſſer ethiſches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen poſitiven Geſetzgebung ſo zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigſten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philoſophie, zu jenem Zweck, ſie der Geſetzgebung zu überliefern hat, ſind folgende. 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Ethik. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der ethiſchen Gültigkeit der Verträge, da dieſe die ethiſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Ethik und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der ethiſchen Rechtslehre durch Umkehrung auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſondern Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden, weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſrigen die vier erſten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, jedoch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte eben ſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommnes Eigenthumsrecht gäbe. Unſrer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethiſchen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staat kein *Strafrecht* giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches *vor* dem Vergehn dieſem eine Strafe beſtimmte, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehn überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehn als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staates verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Geſetzes als eines Vertrages*. Der einzige Zweck des *Geſetzes* aber iſt *Abſchreckung* von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit jeder vor Unrechtleiden geſchützt ſei, hat man ſich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entſagt und die Laſten der Erhaltung des Staates auf ſich genommen. Das Geſetz alſo und die Vollziehung deſſelben, die Strafe, ſind weſentlich auf die *Zukunft* gerichtet, nicht auf die *Vergangenheit*. Dies unterſcheidet *Strafe* von *Rache*, welche Letztere lediglich durch das Geſchehene, alſo das Vergangene als ſolches, motivirt iſt. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, iſt Rache und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, das man ſelbſt verurſacht hat, ſich über das ſelbſt erlittene zu tröſten. Solches iſt Bosheit und Grauſamkeit, und ethiſch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Böſen mit Böſem, ohne weitere Abſicht, iſt weder ethiſch, noch ſonſt durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen und das jus talionis als ſelbſtſtändiges, letztes Princip des Strafrechts aufgeſtellt, iſt ſinnleer. Daher iſt Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundloſe und verkehrte Anſicht. Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache, und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie *zur Erfüllung eines Geſetzes* vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetz die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln," — iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter, ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſondrer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf, ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn, und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für ſein Leben, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller ſein Leben, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zum Pfande geſetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen iſt.

Dieſe hier aufgeſtellte, der geſunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe iſt freilich, in der Hauptſache, kein neuer Gedanke, ſondern nur ein durch neue Irrthümer beinah verdrängter, deſſen deutlichſte Darſtellung inſofern nöthig war. Dieſelbe iſt, dem Weſentlichen nach, ſchon in dem enthalten, was Puffendorf, de officiis hominis et civis, Lib. 2, cap. 13 darüber ſagt. Mit ihr ſtimmt ebenfalls Hobbes überein: Leviathan, c. 15 et 28. In unſern Tagen hat ſie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, ſie findet ſich ſchon in den Ausſprüchen der Philoſophen des Alterthums: Platon legt ſie deutlich dar im Protagoras (p. 114, ed. Bip.) auch im Gorgias (p. 168), endlich im

11ten Buch von den Geſetzen (p. 165). Seneka ſpricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur. De Ira I, 16. —

Wir haben alſo im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüſtete Egoismus ſeinen eignen, ſich gegen ihn ſelbſt wendenden ſchlimmen Folgen auszuweichen ſucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er ſein eigenes mit darin begriffen ſieht. Erreichte der Staat ſeinen Zweck vollkommen, ſo könnte gewiſſermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menſchenkräfte, auch die übrige Natur ſich mehr und mehr dienſtbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortſchaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande ſich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils iſt er noch immer ſehr weit von dieſem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus weſentliche Uebel, unter denen, wären ſie auch alle fortgeſchafft, zuletzt die Langeweile jede von den andern verlaſſene Stelle ſogleich ockupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils iſt auch ſogar der Zwiſt der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt iſt; und endlich wendet ſich die aus dem Innern glücklich vertriebne Eris zuletzt nach außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt ſie von außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr, durch kluge Vorkehrung, im Einzelnen entzogen hatte. Ja geſetzt, auch dieſes Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtauſenden geſtützte Klugheit, überwunden und beſeitigt; ſo würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Reſultat ſeyn, deſſen entſetzliche Uebel ſich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag [*].

§. 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, die im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder ſtrafend, und geſehn, daß eine ſolche allein durch die Rückſicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne ſolche Rückſicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geſchehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber iſt es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche ſchon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, ſondern die Welt beherrſcht, nicht von menſchlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuſchung unterworfen, nicht unſicher, ſchwankend und irrend, ſondern unfehlbar, feſt und ſicher iſt. — Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſeyn, kann alſo nicht, wie dieſe, Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu beſtehn. Die Strafe muß hier mit dem Vergehn ſo verbunden ſeyn, daß beide Eines ſind.

---

[*] Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

Δοκειτε πηδαν τ' αδικηματ' εις θεους
Πτεροισι, κἀπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁραν.
Eurip., ap. Stob. Ecl. I, c. 4.

Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille gerade ſo, wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Recht trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht.

Freilich aber ſtellt ſich der Erkenntniß, ſo wie ſie, dem Willen zu ſeinem Dienſt entſproſſen, dem Individuo als ſolchem wird, die Welt nicht ſo dar, wie ſie dem Forſcher zuletzt ſich aufklärt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er ſelbſt iſt; ſondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder ſagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt ſich, ſtatt des Dinges an ſich, nur die Erſcheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieſer Form ſeiner beſchränkten Erkenntniß ſieht er nicht das Weſen der Dinge, welches Eines iſt, ſondern deſſen Erſcheinungen, als geſondert, getrennt, unzählbar, ſehr verſchieden, ja entgegengeſetzt. Da erſcheint ihm die Wolluſt als Eines, und die Quaal als ein ganz Andres, dieſer Menſch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böſe als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er ſieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüſten leben, und zugleich vor deſſen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll ſterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er ſelbſt, im heftigen Willensdrange, der ſein Urſprung und ſein Weſen iſt, ergreift die Wollüſte und Genüſſe des Lebens, hält ſie umklammert feſt, und weiß nicht, daß er durch eben dieſen Akt ſeines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er ſchaudert, ergreift und feſt an ſich drückt. Er ſieht das Uebel, er ſieht das Böſe in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, wie Beide nur verſchiedene Seiten der Erſcheinung des einen Willens zum Leben ſind, hält er ſie für ſehr verſchieden, ja ganz entgegengeſetzt, und ſucht oft durch das Böſe, d. h. durch Verurſachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eignen Individuums, zu entgehn, befangen im principio individuationis, getäuſcht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt und ſenkt, auf einem Kahn ein Schiffer ſitzt, dem ſchwachen Fahrzeug vertrauend; ſo ſitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Menſch, geſtützt und vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weiſe wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erſcheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, iſt ihm fremd, ja iſt ihm ein Mährchen: ſeine verſchwindende Perſon, ſeine ausdehnungsloſe Gegenwart, ſein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, ſolange nicht eine beſſere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innerſten Tiefe ſeines Bewußtſeyns, die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich ſo fremd nicht iſt, ſondern einen Zuſammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht ſchützen kann. Aus dieſer Ahndung ſtammt jenes ſo unvertilgbare und allen Menſchen (ja vielleicht ſelbſt den klügern Thieren) gemeinſame Grauſen, das ſie plötzlich ergreift, wenn ſie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer ſeiner Geſtaltungen, eine Ausnahme zu erleiden ſcheint: z. B. wenn es ſcheint, daß irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich gienge, oder ein Geſtorbener wieder da wäre, oder ſonſt irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entſetzen über ſo etwas gründet ſich darauf, daß ſie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt geſondert halten. Dieſe Sonderung aber eben liegt nur in der Erſcheinung und nicht im Dinge an ſich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That ſteht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie ſchützen die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe: aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung, und ihre Verſchiedenheit von andern Individuen und das Freiſeyn von den Leiden, welche dieſe tragen, beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat

Jeder alle Leiden der Welt als die ſeinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, ſolange er der feſte Wille zum Leben iſt, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das **principium individuationis** durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geſchenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem **principio individuationis** befangenen Blick entzieht ſich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt ſie ganz, wenn er nicht etwan ſie durch Fiktionen rettet. Er ſieht den Böſen, nach Unthaten und Grauſamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehn. Er ſieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis zum Ende ſchleppen, ohne daß ſich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und faſſen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß ſich erhebt, die Ideen erkennt, das **principium individuationis** durchſchaut und inne wird, wie d[illegible] Dinge an ſich die Formen der Erſcheinung nicht zukommen. Dieſer iſt es auch allejn, der, vermöge derſelben Erkenntniß, das wahre Weſen der Tugend, wie es im Zuſammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung ſich uns bald aufſchließen wird, verſtehn kann; wiewohl zur Ausübung derſelben dieſe Erkenntniß **in abstracto** keineswegs erfordert wird. Wer alſo bis zu der beſagten Erkenntniß gelangt iſt, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Anſich aller Erſcheinung iſt, die über Andre verhängte und die ſelbſterfahrne Quaal, das Böſe und das Uebel, immer nur jenes eine und ſelbe Weſen treffen; wenn gleich die Erſcheinungen, in welchen das eine und das andre ſich darſtellt, als ganz verſchiedene Individuen daſtehn und ſogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt ſind. Er ſieht ein, daß die Verſchiedenheit zwiſchen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen iſt und nicht das Ding an ſich trifft, welches der in beiden lebende Wille iſt, der hier, durch die an ſeinen Dienſt gebundene Erkenntniß getäuſcht, ſich ſelbſt verkennt, in *einer* ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend, in der *andern* großes Leiden hervorbringt und ſo, im heftigen Drange, die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, nicht wiſſend, daß er immer nur ſich ſelbſt verletzt, dergeſtalt, durch das Medium der Individuation, den Widerſtreit mit ſich ſelbſt offenbarend, welchen er in ſeinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte ſind Eines. Jener irrt, indem er ſich der Qual, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf; ſo würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Qual leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachſinnt, warum es zu ſo großem Leiden, deſſen Verſchuldung es nicht einſieht, ins Daſeyn gerufen ward: und der Gequälte würde einſehn, daß alles Böſe, das auf der Welt verübt wird oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch *ſein* Weſen ausmacht, auch in *ihm* erſcheint und er durch dieſe Erſcheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf ſich genommen hat, die aus ſolchem Willen hervorgehn und ſie mit Recht erduldet, ſo lange er dieſer Wille iſt. — Aus dieſer Erkenntniß ſpricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum:“

„Denn des Menſchen größte Sünde
„Iſt, daß er geboren ward.“ *)

Ja, wie ſollte es nicht Sünde ſeyn, da nach einem ewigen Geſetze der Tod darauf ſteht. Calderon hat auch nur das Chriſtliche Dogma von der Erbſünde durch jenen Vers ausgeſprochen.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: ſie wird daher, wie auch die ihr verwandte und ſogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Weſens aller Tugend, der Mehrzahl der Menſchen ſtets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weiſen Urväter des Indiſchen Volkes ſie zwar in den, den beiden wiedergeborenen Kaſten allein erlaubten Vedas, oder in der eſoteriſchen Weisheitslehre, direkt, ſo weit nämlich Begriff und Sprache es faſſen und ihre immer

---

*) Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

noch bildliche, auch rhapſodiſche Darſtellungsweiſe es zuläßt, ausgeſprochen; aber in der Volksreligion oder exoteriſchen Lehre nur mythiſch mitgetheilt. Die direkte Darſtellung finden wir in den Vedas, der Frucht der höchſten menſchlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upaniſchaden uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene und als ſolche die Mahavakya genannte Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, richtiger **tat twam asi**, welches heißt: „dies biſt du.“ *) — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es, in ſeiner Beſchränktheit, ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus nicht aufnehmen kann, ſogar im geraden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfieng, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung des Handelns, in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren iſt, indem ſie ſämmtlich mythiſche Einkleidungen der dem rohen Menſchenſinn unzugänglichen Wahrheit ſind. Auch könnte in dieſem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden: als ein ſolches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unſern Augen liegen, und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andre Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch dieſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen; welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben ein ſolches Thier geboren werden und denſelben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges

---

*) Oupnek'hat: Vol. I, p. 60 seqq. —

Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andre Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſern, edleren Geſtalten, als Bramin, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, die in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge ſprach, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ſchon ſinnlicher ausdrücken: „du ſollſt Nirwana erlangen, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Schwere, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen, philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten, älteſten und mündigſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut, wie vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien oder Aegypten herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Braminen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren. Aber uns widerfährt was Dem, der eine Kugel gegen einen Felſen abſchießt. In Indien faſſen unſere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menſchengeſchlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ſtrömt Indiſche Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unſerm Wiſſen und Denken hervorbringen.

§. 64.

Aber von unſrer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt. —

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehn, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilsloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehn, daß Der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, gerade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes, als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich misverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung Das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und daſſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eigenen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiederkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehn. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit andern Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Andern weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andre verhienge, z. B. als

Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maaß von Schmerzen abbüßte; weil ſie nicht erkennen, wie an ſich der Quäler und die Gequälten Eines ſind und derſelbe Wille, durch welchen dieſe da ſind und leben, es eben auch iſt, der in jenem erſcheint und gerade durch ihn zur deutlichſten Offenbarung ſeines Weſens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, ſo auch im Ueberwältiger leidet und zwar in dieſem in dem Maaße mehr, als das Bewußtſeyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß, aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehn, jene Vergeltung fordernde Geſinnung nicht mehr hegt, bezeugt ſchon die Chriſtliche Ethik, welche alle Vergeltung des Böſen mit Böſem ſchlechthin unterſagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erſcheinung verſchiedenen Gebiet des Dinges an ſich walten läßt. („Die Rache iſt mein, Ich will vergelten, ſpricht der Herr.“ Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel ſeltnerer Zug in der menſchlichen Natur, der jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehn, ausſpricht und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtſeyn andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Luſt-Spiel auf eigene Koſten aufführt, und daß derſelbe und eine Wille in allen Erſcheinungen lebt, ein ſolcher Zug, ſage ich, iſt folgender. Wir ſehen bisweilen einen Menſchen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, ſo tief empört werden, daß er ſein eigenes Leben mit Ueberlegung und ohne Rettung daran ſetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir ſehn ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker Jahrelang aufſuchen, endlich ihn morden und dann ſelbſt auf dem Schafott ſterben, wie er vorhergeſehn, ja oft gar nicht zu vermeiden ſuchte, indem ſein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Beſonders unter den Spaniern finden ſich ſolche Beiſpiele *).

---

*) Jener Spaniſche Biſchof, der im letzten Kriege ſich und die Franzöſiſchen Generäle zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatſachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beiſpiele im Montaigne, Buch 2, c. 12.

Wenn wir nun den Geiſt jener Vergeltungsſucht genau betrachten, ſo finden wir ſie ſehr verſchieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verurſachten mildern will; ja, wir finden, daß was ſie bezweckt nicht ſowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Abſicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beiſpiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Geſellſchaft, die durch Geſetze ſich Sicherheit ſchafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen, vielmehr trifft ſie immer eine That, die der Staat nicht ſtrafen wollte oder konnte und deren Strafe er misbilligt. Mir ſcheint es, daß der Unwille, welcher einen ſolchen Menſchen ſo weit über die Gränzen aller Selbſtliebe hinaus treibt, aus dem tiefſten Bewußtſeyn entſpringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Weſen, durch alle Zeiten erſcheint, ſelbſt iſt, dem daher die fernſte Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weiſe angehört und nicht gleichgültig ſeyn kann: dieſen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauſpiel, welches ſein Weſen darſtellt, kein ſo ungeheures Unbild je wieder erſcheine, und will, durch das Beiſpiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abſchreckt, jeden künftigen Frevler ſchrecken. Der Wille zum Leben, obwohl ſich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erſcheinung, dem Individuo, ſondern umfaßt die Idee des Menſchen und will ihre Erſcheinung rein erhalten von ſolchem ungeheuren, empörenden Unbild. Es iſt ein ſeltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne ſich opfert, indem er ſich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen ſtrebt, deren eigentliches Weſen er noch verkennt.

§. 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menſchliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe ſehr erleichtert, die eigentliche ethiſche Bedeutſamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte *gut* und *böſe* bezeichnet und ſich dadurch vollkommen verſtändigt, zu abſtrakter und philoſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſers Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe, welche von den philoſophiſchen Schriftſtellern unſerer Tage, höchſt wunderlicher Weiſe, als einfache, alſo keiner Analyſe fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten, als wirklich der Fall iſt, und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige beſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte Gut einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten Schön oder Wahr geſucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes „Heit," das heut zu Tage eine beſondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſrer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie auch urſprünglich weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehn mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt, mit weitem Munde und einer Miene wie die eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr iſt ſchon in der einleitenden Abhandlung, Kap. 4, gegeben. Der Inhalt des Begriffs ſchön hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehn kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens. Alſo Alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag. Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, nennen alles gut, was gerade ſo iſt, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut ſeyn kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon iſt. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, ſo lange von nichterkennenden Weſen die Rede iſt, durch das Wort ſchlecht, ſeltner und abſtrakter durch Uebel ausgedrückt, welches alſo alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zuſagende bezeichnet. Wie alle andern Weſen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menſchen, die den gerade gewollten Zwecken günſtig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in derſelben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches ſich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieſer iſt mir gut, dir aber nicht.“ Diejenigen aber, deren Charakter es mit ſich brachte, überhaupt die fremden Willensbeſtrebungen als ſolche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die alſo durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, ſind, wegen dieſer Relation ihrer Handlungsweiſe zum Willen Andrer überhaupt, gute Menſchen genannt worden. Den entgegengeſetzten Begriff bezeichnet man im Deutſchen und ſeit etwan hundert Jahren auch im Franzöſiſchen, bei erkennenden Weſen (Thieren und Menſchen) durch ein andres Wort als bei erkenntnißloſen, nämlich durch böſe, méchant, während in faſt allen andern Sprachen dieſer Unterſchied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menſchen wie von lebloſen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines beſtimmten individuellen Willens entgegen ſind. Alſo ganz und gar vom paſſiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erſt ſpäter auf den aktiven übergehn und die Handlungsweiſe des gut genannten Menſchen nicht mehr in Bezug auf Andre, ſondern auf ihn ſelbſt unterſuchen, beſonders ſich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung, die ſie in Andern, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die ſie in ihm offenbar hervorbrachte, da er ſolche ſogar mit Opfern andrer Art erkaufte; ſo wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böſe Geſinnung begleitete, ſo viel äußere Vortheile ſie auch Dem brachte, der ſie gehegt. Hieraus entſprangen nun die ethiſchen

Syſteme, ſowohl philoſophiſche, als auf Glaubenslehren geſtützte. Beide ſuchten ſtets die Glückſäligkeit mit der Tugend irgendwie in Verein zu ſetzen, die erſteren entweder durch den Satz des Widerſpruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückſäligkeit alſo entweder zum Identiſchen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer ſophiſtiſch: die letzteren aber durch Behauptung andrer Welten als die der Erfahrung möglicherweiſe bekannte *). Hingegen wird, unſrer Betrachtung zufolge, ſich das innere Weſen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengeſetzter Richtung als das nach Glückſäligkeit, d. h. Wohlſeyn und Leben.

Dem Obigen zufolge iſt das *Gute*, ſeinem Begriffe nach, των προς τι, alſo jedes Gute weſentlich relativ: denn es hat ſein Weſen nur in ſeinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. *Abſolutes Gut* iſt demnach ein Widerſpruch: höchſtes Gut, **summum bonum**, bedeutet das Selbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, deſſen Erreichung ein unzerſtörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unſerer bisherigen Betrachtung, in dieſem vierten Buch, iſt dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann ſo wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören ſtets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, ſein Streben vollſtändig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er iſt das Faß der Danaiden: es giebt kein höchſtes Gut, kein abſolutes Gut für ihn; ſondern ſtets nur ein einſtweiliges. Wenn es indeſſen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abſchaffen möchte, gleichſam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; ſo mag man, tropiſcher Weiſe und bildlich, die gänzliche Selbſtaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willensloſigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer ſtillt und beſchwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder geſtört werden kann, allein welterlöſend iſt, und von der wir jetzt bald, am Schluß unſrer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das abſolute Gut, das summum bonum nennen, und ſie anſehn als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünſche und alles erlangte Glück, nur Palliativmittel, nur Anodyna ſind. In dieſem Sinne entſpricht das Griechiſche τέλος, wie auch finis bonorum, der Sache ſogar noch beſſer. — Soviel von den Worten Gut und Böſe: jetzt aber zur Sache.

---

*) Hiebei ſei es beiläufig bemerkt, daß Das, was jeder poſitiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen ſie die Gemüther feſt in Beſitz nimmt, durchaus ihre ethiſche Seite iſt; wiewohl nicht unmittelbar als ſolche, ſondern indem ſie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen, mythiſchen Dogma feſt verknüpft und verwebt, als allein durch daſſelbe erklärbar erſcheint; ſo ſehr, daß, obgleich die ethiſche Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar iſt, jeder Mythos aber dieſem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethiſche Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja ſchlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend anſehn. Dies geht ſo weit, daß bei den monotheiſtiſchen Völkern Atheismus oder Gottloſigkeit das Synonym von Abweſenheit aller Moralität geworden iſt. Den Prieſtern ſind ſolche Begriffsverwechſelungen willkommen und nur in Folge derſelben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entſtehn und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böſe Individuen, ſondern ganze Völker beherrſchen und zuletzt, was zur Ehre der Menſchheit nur Ein Mal in ihrer Geſchichte daſteht, in dieſem Occident ſich als Inquiſition verkörpern, die nach den neueſten endlich authentiſchen Nachrichten, in Madrid allein, (während im übrigen Spanien noch viele ſolche geiſtliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300,000 Menſchen, Glaubensſachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll ſterben ließ: woran jeder Eiferer, ſo oft er laut werden will, ſtets zu erinnern iſt.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Nach unſrer Erklärung des Unrechts heißt dieſes, daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint, bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in andern Individuen erſcheinenden Willen verneint, was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſeyn zu vertilgen ſucht, wenn ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehn. Die letzte Quelle hievon iſt ein hoher Grad des Egoismus, deſſen Weſen oben auseinandergeſetzt iſt. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eignen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht; und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio individuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen andern feſt ſtehn bleibt, daher er allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Andern, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja die er eigentlich nur wie Larven ohne alle Realität anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen). Zweitens, weil, durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge, die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigen Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehn ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer ihnen ganz unmittelbar weſentlichen innern Qual geht ſogar zuletzt die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche *Bosheit* iſt und ſich bis zur *Grauſamkeit* ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eignen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkenntniß beleuchtet, iſt, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung ſeines Willens ſtets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entſpringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich geſteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wiſſen, daß auch Andre dieſelbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinſchaftlich und vom Menſchenleben unzertrennlich ſind, betrüben uns wenig: eben ſo die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unſrigen ſind, ſtillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Menſch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt iſt, mit brennender Gier Alles zuſammenfaſſen möchte, um den Durſt des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig iſt, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur ſcheinbar iſt, das Erlangte nie leiſtet, was das Begehrte verſprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; ſondern durch die Erfüllung der Wunſch nur ſeine Geſtalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn ſie alle erſchöpft ſind, der Willensdrang ſelbſt, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und ſich als Gefühl der entſetzlichſten Oede und Leere, mit heilloſer Quaal kund giebt: wenn aus dieſem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerem Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erſcheinung des Willens iſt, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächſt; ſo ſucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig iſt, ſucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, das er zugleich als eine Aeußerung ſeiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an ſich, iſt ihm ein Anblick, an dem er ſich weidet: und ſo entſteht die Erſcheinung der eigentlichen Grauſamkeit, des Blutdurſtes, welche die Geſchichte ſo oft ſehn läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikaniſchen Deis, im Robespierre, u. ſ. w.

Mit der Bosheit verwandt iſt ſchon die Rachſucht, die das Böſe mit Böſem vergilt, nicht aus Rückſicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe iſt, ſondern bloß wegen des Geſchehenen, Vergangenen, als ſolchen, alſo uneigennützig, nicht als Mittel, ſondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man ſelbſt verurſacht, ſich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterſcheidet und in etwas entſchuldigt, iſt ein Schein des Rechts; ſofern nämlich derſelbe Akt, der jetzt Rache iſt, wenn er geſetzlich, d. h. nach einer vorher beſtimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der ſie ſanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, alſo Recht, wäre.

Außer dem beſchriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem ſehr heftigen Willen, entſproſſenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, iſt ihr nun aber noch eine davon ganz verſchiedene und beſondre Pein beigeſellt, welche bei jeder böſen Handlung, dieſe ſei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewiſſensbiß, oder Gewiſſensangſt heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieſes 4ten Buchs, beſonders aber die am Anfange deſſelben auseinandergeſetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben ſelbſt, als ſein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß iſt, ſodann auch die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig ſind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewiſſensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. ſein Inhalt, abſtrakt ausgedrückt, folgender iſt, in welchem man zwei Theile unterſcheidet, die aber doch wieder ganz zuſammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müſſen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Böſen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. ſo feſt er auch im principio individuationis befangen iſt, dem gemäß er ſeine Perſon von jeder andern als abſolut verſchieden und durch eine weite Kluft getrennt anſieht, welche Erkenntniß, weil ſie ſeinem Egoismus allein gemäß und die Stütze deſſelben iſt, er mit aller Gewalt feſthält, wie denn faſt immer die Erkenntniß vom Willen beſtochen iſt; ſo regt ſich dennoch, im Innerſten ſeines Bewußtſeyns, die geheime Ahndung, daß eine ſolche Ordnung der Dinge doch nur Erſcheinung iſt, an ſich aber es ſich ganz anders verhält: daß, ſo ſehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren unzähligen Quaalen, die ſie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und ſie als ihm ganz fremd darſtellen; dennoch an ſich und abgeſehn von der Vorſtellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahin ſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener erſten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung deſſelben in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Andern, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligeren Bejahung ſeines eignen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe

Zeit und endloſen Raum hat, um den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Quaalen in *empfundene* zu verwandeln. Die Millionen Jahre ſteter Wiedergeburt beſtehn dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff exiſtirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erſcheinung des Willens iſt allein die Gegenwart, und für das Individuum iſt die Zeit immer neu: es findet ſich ſtets als neu entſtanden. Denn von dem Willen zum Leben iſt das Leben unzertrennlich und deſſen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entſchuldige die Wiederholung des Gleichniſſes) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur ſcheinbar von der Nacht verſchlungen wird, wirklich aber, ſelbſt Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelſt der Zeit, der Form dieſer Erſcheinung für die Vorſtellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an ſich, und deſſen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbſtmord keine Rettung: was Jeder im Innerſten *will*, das muß er *ſeyn*: und was Jeder *iſt*, das *will* er eben. — Alſo neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen abſondernden Formen der Vorſtellung, iſt es die Selbſterkenntniß des eigenen Willens und ſeines Grades, welche dem Gewiſſen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empiriſchen Charakters, deſſen Original der intelligible iſt, und der Böſe erſchrickt bei dieſem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt iſt, ſo daß die Welt ſeinen Abſcheu theilt, oder mit ſo kleinen, daß er allein es ſieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig als bloße Erſcheinung und könnte nicht das Gewiſſen beängſtigen, fühlte ſich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch ſie unveränderlich, ſolange er nicht ſich ſelbſt verneint. Darum laſten längſt geſchehene Dinge immer noch auf dem Gewiſſen. Die Bitte: „führe mich nicht in Verſuchung,“ ſagt: „laſſ' es mich nicht ſehn, wer ich bin.“ — An der Gewalt, mit welcher der Böſe das Leben bejaht, und die ſich ihm darſtellt an dem Leiden, welches er über Andre verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig möglich Erlöſung von der Welt und ihrer Qual liegt. Er ſieht, wie weit er ihr angehört und wie feſt er ihr verbunden iſt: das erkannte Leiden Andrer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin geſtellt, ob dieſes je die Heftigkeit ſeines Willens brechen und überwinden wird.

Dieſe Auseinanderſetzung der Bedeutung und des innern Weſens des Böſen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abſtrakte Erkenntniß, der Inhalt der Gewiſſensangſt iſt, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gewinnen durch die eben ſo durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenſchaft des menſchlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Reſignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem ſolche den höchſten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegenſätze erläutern ſich immer wechſelſeitig, und der Tag offenbart zugleich ſich ſelbſt und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich geſagt hat.

§. 66.

Die Tugend geht aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abſtrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieſes, ſo ließe ſie ſich lehren, und indem wir hier ihr Weſen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abſtrakt ausſprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethiſch gebeſſert. So iſt es aber keineswegs. Vielmehr kann man ſo wenig durch ethiſche Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aeſthetiken, von der des Ariſtoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Weſen der Tugend iſt der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunſt iſt, und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienſte bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beſchloſſenen leiſten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Geſinnung, ſind die abſtrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falſchen ſtören ſie nicht, und die wahren befördern ſie ſchwerlich. Es wäre auch wahrlich ſehr ſchlimm, wenn die Hauptſache des menſchlichen Lebens, ſein ethiſcher, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, deſſen Erlangung ſo ſehr dem Zufall unterworfen iſt, wie Dogmen, Glaudenslehren, Philoſopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntniß ſchon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er ſeiner eigenen Vernunft von ſeinem nichtegoiſtiſchen Thun, deſſen Weſen ſie, d. i. er ſelbſt, nicht *begreift*, eine meiſtens nur fingirte Rechenſchaft ablegt, bei welcher er ſie gewöhnt hat ſich zufrieden zu geben.

Zwar auf das *Handeln*, das äußere Thun, können die Dogmen ſtarken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beiſpiel (letztere, weil der gewöhnliche Menſch ſeinem Urtheil, deſſen Schwäche er ſich bewußt iſt, nicht traut, ſondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt) aber damit iſt die Geſinnung nicht geändert *). Alle abſtrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn ſelbſt ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn alſo auch lenken, ſo iſt dabei dennoch immer Das, was der Menſch eigentlich und überhaupt will, das ſelbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andre Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. iſt es in Hinſicht auf ſeinen ethiſchen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülfloſe macht, feſt überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wiederzuerhalten, oder ob er dieſelbe Summe auf Verbeſſerung eines Landgutes verwendet, das zwar ſpäte, aber deſto ſicherere und erklecklichere Zinſen tragen wird: — und ein Mörder, ſo gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch Der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach innern Umſtänden, auch Der, welcher die Türken im gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch Jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus, wollen ja Dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

---

*) Es ſind bloße opera operata, würde die Kirche ſagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben ſchenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die Jener ſeine eigene Vernunft zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz andrer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er gut iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes ethiſch richtig beurtheilen. – Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen ethiſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andre ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei einem Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim andern hingegen in Hof-Intriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en mignature ausſpricht: das Weſen bleibt daſſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommner Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politiſch wäre dadurch viel, ethiſch gar nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Geſinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen alſo nicht von abſtrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräſonniren und nicht anzuräſonniren iſt, von einer Erkenntniß, die eben weil ſie nicht abſtrakt iſt, ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern Jedem ſelbſt aufgehn muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, ſondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menſchen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie ſuchen und daher auch das Weſen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abſtrakt auszudrücken haben, werden dennoch in dieſem Ausdruck nicht jene Erkenntniß ſelbſt liefern können, ſondern nur den Begriff derſelben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein ſie ſichtbar wird, ausgehn und auf daſſelbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweiſen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abſtrakt ausſprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun im Gegenſatz des dargeſtellten Böſen, von der eigentlichen Güte reden, iſt als Zwiſchenſtufe die bloße Negation des Böſen zu berühren: dieſes iſt die Gerechtigkeit. Was Recht und Unrecht ſei, iſt oben hinlänglich auseinandergeſetzt: daher wir hier mit Wenigem ſagen können, daß Derjenige, welcher jene bloß ethiſche Gränze zwiſchen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und ſie gelten läßt, auch wo kein Staat oder ſonſtige Gewalt ſie ſichert, folglich, unſrer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung ſeines eignen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo ſich darſtellenden geht, — gerecht iſt. Er wird alſo nicht, um ſein eigenes Wohlſeyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehn, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden reſpectiren. — Wir ſehn nun, daß einem ſolchen Gerechten, ſchon nicht mehr, wie dem Böſen, das principium individuationis eine abſolute Scheidewand iſt, daß er nicht, wie jener, nur ſeine eigene Willenserſcheinung bejaht und alle andern verneint, daß ihm Andre nicht bloße Larven ſind, deren Weſen von dem ſeinige ganz verſchieden iſt: ſondern durch ſeine Handlungsweiſe zeigt er an, daß er ſein eignes Weſen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an ſich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung wiedererkennt, alſo ſich ſelbſt in jener wiederfindet, bis auf einen gewiſſen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. des Nichtverletzens. In eben dieſem Grade nun durchſchaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er ſetzt inſofern das Weſen außer ſich dem eignen gleich: er verletzt es nicht.

In dieſer Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerſte derſelben ſieht, ſchon der Vorſatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht ſo weit zu gehn, daß ſie die fremden Willenserſcheinungen verneint, indem ſie ſolche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben ſo viel Andern leiſten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchſte Grad dieſer Gerechtigkeit der Geſinnung, welcher aber immer ſchon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ iſt, gepaart iſt, geht ſo weit, daß man ſeine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geiſtige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienſtleiſtung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. So ſehn wir den Pascal, als er die asketiſche Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerſchaft genug hatte: ſeiner beſtändigen Kränklichkeit ungeachtet machte er ſein Bett ſelbſt, holte ſelbſt ſein Eſſen aus der Küche u. ſ. w. (Vie de Pascal par sa soeur p. 19). Dieſem ganz entſprechend wird berichtet, daß manche Hindu, ſogar Radſchahs, bei vielem Reichthum, dieſen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerſchaft verwenden und mit ſtrenger Skrupuloſität die Maxime befolgen, nichts zu eſſen, als was ſie ſelbſt eigenhändig geſäet und geerndtet haben. Ein gewiſſer Mißverſtand liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig iſt, dem Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft ſo beträchtliche Dienſte leiſten, daß ſie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, deſſen Sicherung er der Geſellſchaft verdankt. Eigentlich iſt jene übermäßige Gerechtigkeit ſolcher Hindu ſchon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entſagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askeſe, wovon wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leiſten, doch ſchon als ethiſch unrecht angeſehn werden, wenn es auch nach poſitiven Geſetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innerſten Urſprung hat in einem gewiſſen Grad der Durchſchauung des principii individuationis, während in dieſem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Dieſe Durchſchauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, ſondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum poſitiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menſchenliebe treibt: und dies kann geſchehn, wie ſtark und energiſch an ſich ſelbſt auch der in ſolchem Individuo erſcheinende Wille ſei. Immer kann die Erkenntniß ihm das Gleichgewicht halten, der Verſuchung zum Unrecht widerſtehn lehren und ſelbſt jeden Grad von Güte, ja von Reſignation hervorbringen. Alſo iſt keineswegs der gute Menſch für eine urſprünglich ſchwächere Willenserſcheinung als der böſe zu halten; ſondern es iſt die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeiſtert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß ſcheinen gutmüthig zu ſeyn, wegen der Schwäche des in ihnen erſcheinenden Willens: was ſie ſind, zeigt ſich aber bald daran, daß ſie keiner beträchtlichen Selbſtüberwindung fähig ſind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine ſeltene Ausnahme, ein Menſch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen beſitzt, von dieſem aber nur wenig für ſich benutzt und alles übrige den Nothleidenden giebt, während er ſelbſt viele Genüſſe und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieſes Menſchen uns zu verdeutlichen ſuchen; ſo werden wir, ganz abſehend von den Dogmen, durch welche er etwan ſelbſt ſein Thun ſeiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachſten, allgemeinen Ausdruck und als den weſentlichen Charakter ſeiner Handlungsweiſe finden, daß er *weniger, als ſonſt geſchieht, einen Unterſchied macht zwiſchen Sich und Andern.* Wenn eben dieſer Unterſchied, in den Augen manches Andern, ſo groß iſt, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommnes Mittel zum eigenen Wohlſeyn iſt, wenn der bloß Gerechte dabei ſtehn bleibt, es nicht zu verurſachen, wenn überhaupt die meiſten Menſchen unzählige Leiden Andrer in ihrer Nähe wiſſen und kennen, und ſich nicht entſchließen ſie zu mildern, weil ſie ſelbſt einige Entbehrung dabei übernehmen müßten, wenn alſo Jedem von dieſen Allen ein mächtiger Unterſchied obzuwalten ſcheint zwiſchen dem eigenen Ich und dem fremden; ſo iſt hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieſer Unterſchied nicht ſo bedeutend, das principium individuationis, die Form der Erſcheinung, befängt ihn nicht mehr ſo feſt; ſondern das Leiden, das er an Andern ſieht, geht ihn faſt ſo nahe an, als ſein eigenes: er ſucht daher das Gleichgewicht zwiſchen beiden herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und Andern, der dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt, ja daß dieſes ſich ſogar auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Thier quälen *).

Er iſt jetzt ſo wenig im Stande Andre darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, als irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, iſt der Schleier der Maja durchſichtig geworden, und die Täuſchung des principii individuationis hat ihn verlaſſen. Sich, ſein Selbſt, ſeinen Willen erkennt er in jedem Weſen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit iſt von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, ſich ſelbſt verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gaukleriſche Wollüſte genießt und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und ſo Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyeſtes, ſein eigenes Fleiſch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverſchuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemeſis, immer und immer nur weil er ſich ſelbſt ver-

---

*) Das Recht des Menſchen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtſeyns das Leiden ſich gleichmäßig ſteigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod oder die Arbeit leidet, noch nicht ſo groß iſt, als der, welchen der Menſch durch die bloße Entbehrung des Fleiſches oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Menſch daher in der Bejahung ſeines Daſeyns bis zur Verneinung des Daſeyns des Thieres gehn kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies beſtimmt zugleich den Grad des Gebrauchs welchen der Menſch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überſchreitet, beſonders bei Laſtthieren und Jagdhunden; wogegen deshalb in England und Nord-Amerika Geſetze und Vereine beſtehn. Auch erſtreckt jenes Recht, meiner Anſicht nach, ſich nicht auf Viviſektionen, zumal der obern Thiere. Hingegen leidet das Inſekt durch ſeinen Tod noch nicht ſo viel, wie der Menſch durch deſſen Stich. — Die Hindu ſehn dies nicht ein —

kennt in der fremden Erſcheinung und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, alſo überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrſcht. Von dieſem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt ſeyn, und Werke der Liebe üben, iſt Eins. Letzteres iſt aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

Das Gegentheil der Gewiſſenspein, deren Urſprung und Bedeutung oben erläutert worden, iſt *das gute Gewiſſen*, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verſpüren. Sie entſpringt daraus, daß ſolche That, wie ſie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unſers eigenen Weſens an ſich auch in der fremden Erſcheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieſer Erkenntniß giebt, der Erkenntniß, daß unſer wahres Selbſt nicht bloß in der eigenen Perſon, dieſer einzelnen Erſcheinung, da iſt, ſondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt ſich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zuſammengezogen. Denn wie dieſer unſern Antheil koncentrirt auf die einzelne Erſcheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns ſtets die zahlloſen Gefahren, welche fortwährend dieſe Erſcheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengſtlichkeit und Sorge der Grundton unſrer Stimmung wird; ſo verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben ſo wohl unſer eigenes Weſen an ſich iſt, wie die eigene Perſon, unſern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den alſo verminderten Antheil am eigenen Selbſt wird die ängſtliche Sorge für daſſelbe in ihrer Wurzel angegriffen und beſchränkt: daher die ruhige, zuverſichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Geſinnung und gutes Gewiſſen giebt, und das deutlichere Hervortreten derſelben bei jeder guten That, indem dieſe den Grund jener Stimmung uns ſelber beglaubigt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben, und alle ſeine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen: das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntniß des Menſchenlooſes überhaupt ſeine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht; ſo giebt die bleibende Erkenntniß ſeines eigenen Weſens in allem Lebenden ihm doch eine gewiſſe Gleichmäßigkeit und ſelbſt Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erſcheinungen verbreitete Antheil kann nicht ſo beängſtigen, wie der auf eine koncentrirte. Die Zufälle, welche die Geſammtheit der Individuen treffen, gleichen ſich aus, während die dem Einzelnen verhängten Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun alſo Andere Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhang meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen Entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehn werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer und dadurch von der Vielheit frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam aſi:" — „Dieſes biſt Du!" — Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das Letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein andrer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgeſprochen und erläutert werden, nicht weil er ein ſolcher, ſondern weil er wahr iſt und zur Vollſtändigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es iſt dieſer: alle Liebe (ἀγάπη, caritas) iſt Mitleid.

§. 67.

Wir haben geſehn, wie aus der Durchſchauung des principii individuationis im geringeren Grade, die Gerechtigkeit, im höheren, die eigentliche Güte der Geſinnung hervorgieng, welche ſich als reine d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun dieſe vollkommen wird, ſetzt ſie das fremde Individuum und ſein Schickſal dem eigenen völlig gleich: weiter kann ſie nie gehn, da kein Grund vorhanden iſt, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehn. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlſeyn oder Leben in Gefahr iſt, die Rückſicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In ſolchem Falle wird der zur höchſten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Charakter ſein Wohl und ſein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Andern: ſo ſtarb Kodros, ſo Leonidas, ſo Regulus, ſo Decius Mus, ſo Arnold von Winkelried, ſo Jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewiſſen Tod geht. Auch ſteht auf dieſer Stufe Jeder, der zur Behauptung Deſſen, was der geſammten Menſchheit zum Wohl gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig übernimmt: ſo ſtarb Sokrates, ſo Jordanus Brunus, ſo fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Prieſter.

Nunmehr aber habe ich, in Hinſicht auf das oben ausgeſprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden weſentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einſahen, wie jeder Wunſch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes poſitives Glück iſt, daß die Freuden zwar dem Wunſche lügen, ſie wären ein poſitives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur ſind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, iſt immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich iſt was ſie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verſtändlich und dieſem gleichgeſetzt. Hieraus aber ergiebt ſich, daß die reine Liebe (ἀγάπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid iſt, das Leiden, welches ſie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunſch gehört, ſeyn. Wir werden daher keinen Anſtand nehmen, im geraden Widerſpruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für ſolche anerkennen will, wenn ſie aus der abſtrakten Reflexion und zwar dem Begriff der Pflicht und des kategoriſchen Imperativs hervorgegangen iſt, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerſpruch mit Kant zu ſagen: der bloße Begriff iſt für die ächte Tugend ſo unfruchtbar, wie für die ächte Kunſt: alle wahre und reine Liebe iſt Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid iſt, iſt Selbſtſucht. Selbſtſucht iſt der ερως: Mitleid iſt die αγαπη. Miſchungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die ächte Freundſchaft iſt immer Miſchung von Selbſtſucht und Mitleid: erſtere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, deſſen Individualität der unſrigen entſpricht, und ſie macht faſt immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt ſich in der aufrichtigen Theilnahme an ſeinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man dieſem bringt. Sogar Spinoza ſagt: **benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27. cor. 3, schol.).** Als Beſtätigung unſeres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkoſungen der reinen Liebe ganz zuſammenfallen mit dem Tone deß Mitleids: beiläufig auch, daß im Italiäniſchen Mitleid und reine Liebe durch das ſelbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch iſt hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendſten Eigenheiten der menſchlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterſcheiden. Das Weinen iſt keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigſten Schmerzen wird geweint. Meines Erachtens weint man ſogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, ſondern immer nur über deſſen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, ſelbſt wann er körperlich iſt, über zu einer bloßen Vorſtellung deſſelben, und findet dann ſeinen eigenen Zuſtand ſo bemitleidenswerth, daß, wenn ein Andrer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden feſt und aufrichtig überzeugt iſt: nun aber iſt man ſelbſt der Gegenſtand ſeines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichſten Geſinnung iſt man ſelbſt der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden ſehn könnte, und in dieſer ſonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erſt auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgeſtellt, als ſolches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — ſchafft ſich die Natur durch jenen ſonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen iſt demnach Mitleid mit ſich ſelbſt, oder das auf ſeinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es iſt daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantaſie bedingt: daher weder hartherzige, noch phantaſieloſe Menſchen leicht weinen, und das Weinen ſogar immer als Zeichen eines gewiſſen Grades von Güte des Charakters angeſehn wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig ſeyn muß, eben weil dieſes, auf die beſchriebene Weiſe, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgeſtellten Erklärung gemäß iſt die Beſchreibung welche Petrarka, ſein Gefühl naiv und wahr ausſprechend, vom Entſtehn ſeiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva.

Auch beſtätigt ſich das Geſagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meiſtens erſt dann weinen, wann man ſie beklagt, alſo nicht über den Schmerz, ſondern über die Vorſtellung deſſelben. — Wann wir nicht durch eigene, ſondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; ſo geſchieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantaſie lebhaft an die Stelle des Leidenden verſetzen, oder auch in ſeinem Schickſal das Loos der ganzen Menſchheit und folglich vor Allem unſer eigenes erblicken und alſo durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns ſelbſt weinen, Mitleid mit uns ſelbſt empfinden. Dies ſcheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, alſo natürlichen Weinens bei Todesfällen zu ſeyn. Es iſt nicht ſein Verluſt, den der Trauernde beweint: ſolcher egoiſtiſcher Thränen würde er ſich ſchämen; ſtatt daß er bisweilen ſich ſchämt nicht zu weinen. Zunächſt beweint er freilich das Loos des Geſtorbenen: jedoch weint er auch, wann dieſem, nach langen, ſchweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünſchenswerthe Erlöſung war. Hauptſächlich alſo ergreift ihn Mitleid über das Loos der geſammten Menſchheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen iſt, derzufolge jedes ſo ſtrebſame, oft ſo thatenreiche Leben verlöſchen und zu nichts werden muß: in dieſem Looſe der Menſchheit aber erblickt er vor Allem ſein eigenes und zwar um ſo mehr, je näher ihm der Verſtorbene ſtand, daher am meiſten, wenn es ſein Vater war. Wann auch dieſem, durch Alter und Krankheit das Leben eine Quaal und durch ſeine Hülfloſigkeit dem Sohn eine ſchwere Bürde war; ſo weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde *).

§. 68.

Nach dieſer Abſchweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat, nehme ich den Faden unſrer Auslegung der ethiſchen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derſelben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entſpringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt ſahen durch den Egoismus und dieſen beruhen auf dem Befangenſeyn der Erkenntniß im principio individuationis; ſo fanden wir als den Urſprung und das Weſen der Gerechtigkeit, ſodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchſten Graden, die Durchſchauung jenes principii individuationis, welche allein, indem ſie den Unterſchied zwiſchen dem eignen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Geſinnung bis zur uneigennützigſten Liebe und zur großmüthigſten Selbſtaufopferung für Andre möglich macht und erklärt.

Iſt nun aber dieſes Durchſchauen des principii individuationis, dieſe unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in

---

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es iſt wohl kaum nöthig zu erinnern, daß die ganze §§. 61—67 im Umriß aufgeſtellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darſtellung erhalten hat in meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral.

allen ſeinen Erſcheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; ſo wird ſie ſofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menſchen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, ſo ſehr gelüftet iſt, daß derſelbe nicht mehr den egoiſtiſchen Unterſchied zwiſchen ſeiner Perſon und der fremden macht, ſondern an den Leiden der andern Individuen ſo viel Antheil nimmt, wie an ſeinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchſten Grade hülfreich iſt, ſondern ſogar bereit, ſein eigenes Individuum zu opfern, ſobald mehrere fremde dadurch zu retten ſind; dann folgt von ſelbſt, daß ein ſolcher Menſch, der in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, auch die endloſen Leiden alles Lebenden als die ſeinen betrachten und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen muß. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Andrer, die er ſieht und ſo ſelten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf ſeinen Geiſt, wie ſeine eigenen. Es iſt nicht mehr das wechſelnde Wohl und Wehe ſeiner Perſon, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menſchen der Fall iſt; ſondern, da er das principium individuationis durchſchaut, liegt ihm alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, faßt das Weſen deſſelben auf, und findet es in einem ſteten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, und eine hinſchwindende Welt. Dieſes alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe, wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn alſo Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu ſeiner Perſon erkennt, und jene dann zu immer erneuerten *Motiven* ſeines Wollens werden; ſo wird hingegen jene beſchriebene Erkenntniß des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung deſſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit. — Wenn uns Andern, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zu Zeiten, im ſchwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entſchiedene Entſagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verſchließen, uns reinigen und heiligen möchten; ſo umſtrickt uns doch bald wieder die Täuſchung der Erſcheinung, und ihre Motive ſetzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüſſe, das Wohlſeyn, welches unſrer Perſon mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befeſtigt aufs Neue die Banden. Darum ſagte Jeſus: „Es iſt leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme."

Vergleichen wir das Leben mit einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläſſig zu durchlaufen hätten; ſo tröſtet den im Wahn befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben ſteht, oder die er nahe vor ſich ſieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das **principium individuationis** durchſchauend, das Weſen der Dinge an ſich und dadurch das Ganze erkennt, iſt ſolchen Troſtes nicht mehr empfänglich: er ſieht ſich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet ſich, bejaht nicht mehr ſein eigenes, ſich in der Erſcheinung ſpiegelndes Weſen, ſondern verneint es. Das Phänomen wodurch dieſes ſich kund giebt, iſt der Uebergang von der Tugend zur Askeſis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſoviel zu thun, als für ſich; ſondern es entſteht in ihm ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieſes in ihm erſcheinende und ſchon durch ſeinen Leib ausgedrückte Weſen, und ſein Thun ſtraft jetzt ſeine Erſcheinung Lügen, tritt in offnen Widerſpruch mit derſelben.

Weſentlich nichts Anderes, als Erſcheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet ſich ſeinen Willen an irgend etwas zu hängen, ſucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in ſich zu befeſtigen. — Sein Leib, geſund und ſtark, ſpricht durch Genitalien den Geſchlechtstrieb aus: aber er verneint den Willen und ſtraft den Leib Lügen: er will keine Geſchlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuſchheit iſt der erſte Schritt in der Askeſe oder Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieſes Leibes auch der Wille, deſſen Erſcheinung er iſt, ſich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, ſagt aus, daß wenn dieſe Maxime allgemein würde, das Menſchengeſchlecht ausſtürbe: und nach dem, was im 2ten Buch über den Zuſammenhang aller Willenserſcheinungen geſagt iſt, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchſten Willenserſcheinung auch der ſchwächere Wiederſchein derſelben, die Thierheit, wegfallen würde: wie mit dem vollen Lichte auch die Halbſchatten verſchwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß, ſchwände dann auch von ſelbſt die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte ſogar hierauf eine Stelle im Veda beziehn, wo es heißt: „Wie in dieſer Welt hungrige Kinder ſich um ihre Mutter drängen; ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers." (Asiatic researches, Vol. 8. Colebrooke on the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: ſteht auch in Colebrooke's miscellaneous essays, Vol. 1. p. 88.) Opfer bedeutet Reſignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlöſung vom Menſchen zu erwarten, welcher Prieſter und Opfer zugleich iſt. Ja, es verdient als höchſt merkwürdig angeführt zu werden, daß dieſer Gedanke auch von dem bewundrungswürdigen und unabſehbar tiefen Angelus Sileſius ausgedrückt worden iſt, in dem Verslein, überſchrieben „Der Menſch bringt Alles zu Gott": es lautet:

„Menſch! Alles liebet dich; um dich iſt ſehr Gedränge:
Es läuft dir Alles zu, daß es zu Gott gelange."

Sogar ſcheint mir die ſchwierige Bibelſtelle Röm. 8, 21—24 in dieſem Sinne auszulegen zu ſeyn.

Die Askeſis zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und abſichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in ſeiner Perſon erſcheinenden Willen ſelbſt verneint, wird er nicht widerſtreben, wann ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum iſt ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt alles Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig, als das der Begierde, je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier, durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt, ſchon längſt, bis auf den ſchwachen Reſt, der als Belebung dieſes Leibes erſchien, abgeſtorben war; ſo iſt er, als erſehnte Erlöſung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erſcheinung; ſondern

Der Wille (?)

das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſeyn hatte *); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendigt. ([illegible] seine Manifestation)

[illegible]

Und was ich hier mit ſchwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geſchildert, iſt nicht etwan ein ſelbſterfundenes philoſophiſches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und ſchöner Seelen unter den Chriſten und noch mehr unter den Hindus, auch unter andern Glaubensgenoſſen. So ſehr verſchiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, ſprach dennoch ſich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehn kann, auf die gleiche und nämliche Weiſe durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt ſich der in unſrer ganzen Betrachtung ſo wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterſchied zwiſchen der intuitiven und der abſtrakten Erkenntniß. Zwiſchen beiden iſt eine weite Kluft, über welche, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Welt, allein die Philoſophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller philoſophiſchen Wahrheiten bewußt: ſie aber in ſein abſtraktes Wiſſen, in die Reflexion zu bringen, iſt das Geſchäft des Philoſophen, der weiter nichts ſoll, noch kann.

Vielleicht iſt alſo hier zum erſten Male, abſtrakt und rein von allem Mythiſchen, das innere Weſen der Heiligkeit, Selbſtverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askeſis, ausgeſprochen als **Verneinung des Willens zum Leben**, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß ſeines eigenen Weſens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgeſprochen haben es alle jene Heiligen

---

*) Dieſer Gedanke iſt durch ein ſchönes Gleichniß ausgedrückt, in der uralten philoſophiſchen Sanskritſchrift **Sankhya Karika**: „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferſcheibe, nachdem das Gefäß vollendet iſt, noch zu wirbeln fortfährt, in Folge des früher erhaltenen Stoßes. Erſt wann die erleuchtete Seele ſich vom Leibe trennt und für ſie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlöſung ein." Colebrooke, on the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays Vol. 1, p. 259. Desgleichen in der Sankhya Carica by Horace Wilson, §. 67, p. 184.

und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine ſehr verſchiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die ſie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indiſcher Heiliger, ein Chriſtlicher, ein Lamaiſcher, von ſeinem eigenen Thun, jeder ſehr verſchiedene Rechenſchaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig iſt. Ein Heiliger kann voll des abſurdeſten Aberglaubens ſeyn, oder er kann umgekehrt ein Philoſoph ſeyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in ethiſcher Hinſicht, nicht aus der abſtrakten, ſondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Weſens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung ſeiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es iſt daher ſowenig nöthig, daß der Heilige ein Philoſoph, als daß der Philoſoph ein Heiliger ſei: ſo wie es nicht nöthig iſt, daß ein vollkommen ſchöner Menſch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch ſelbſt ein ſchöner Menſch ſei. Das ganze Weſen der Welt abſtrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es ſo als reflektirtes Abbild in bleibenden und ſtets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieſes und nichts anderes iſt Philoſophie. Ich erinnere an die im erſten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abſtrakt und allgemein und daher kalt iſt meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer ſchönen Seele, eines reſignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive iſt und keine abſtrakte; ſo findet ſie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abſtrakten Begriffen, ſondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verſtehn, was wir philoſophiſch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Litteratur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehn, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Saniaſſis genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe Mythologie des Indous par Mad. de Polier enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (Beſonders im 13ten Kap. des 2ten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's Leben heiliger Seelen, Reiz's Geſchichte der Wiedergebornen, neuerlich eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das Leben der Beata Sturmin zähle. Vorzüglich aber kann ich, als ein höchſt ausführliches und vollkommnes Beiſpiel und eine faktiſche Erläuterung der von mir aufgeſtellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche ſchöne und große Seele, deren Andenken mich ſtets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Geſinnung, mit Nachſicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, jedem Menſchen beſſerer Art eben ſo erfreulich ſeyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, ſtets in ſchlechtem Kredit ſtehn wird, weil durchaus und überall Jeder nur Das ſchätzen kann, was ihm einigermaaßen analog iſt und wozu er wenigſtens eine ſchwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, ſo auch vom Ethiſchen. Gewiſſermaaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beiſpiel ſogar die bekannte franzöſiſche Biographie Spinoza's betrachten, wenn man nämlich als Schlüſſel zu derſelben jenen herrlichen Eingang zu ſeiner ſehr ungenügenden Abhandlung de emendatione intellectus gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirkſamſte mir bekannt gewordene Beſänftigungsmittel des Sturms der Leidenſchaften anempfehlen kann. Endlich hat ſelbſt der große Göthe, ſo ſehr er Grieche iſt, es nicht ſeiner unwürdig gehalten, uns dieſe ſchönſte Seite der Menſchheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunſt zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntniſſen einer ſchönen Seele" das Leben der Fräulein Klettenberg idealiſirt darſtellte und ſpäter, in ſeiner eigenen Biographie, auch hiſtoriſche Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri ſogar zwei Mal erzählt hat. — Die Weltgeſchichte wird zwar immer und muß von den Menſchen ſchweigen, deren Wandel die beſte und allein ausreichende Erläuterung dieſes wichtigen Punktes unſrer Betrachtung iſt. Denn der Stoff der Weltgeſchichte iſt ein ganz andrer, ja entgegengeſetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, ſondern eben ſein Bejahen und Erſcheinen in unzähligen Individuen, in welchem ſeine Entzweiung mit ſich ſelbſt, auf dem höchſten Gipfel ſeiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch ſeine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Maſſe, bald die Macht des ſich zum Schickſal perſoniſizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erſcheinungen in der Zeit verfolgen, ſondern als Philoſophen die ethiſche Bedeutung der Handlungen zu erforſchen ſuchen und dieſe hier zum alleinigen Maaßſtabe für das uns Bedeutſame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der ſtets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigſte und bedeutſamſte Erſcheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer iſt, ſondern der Weltüberwinder, alſo in der That nichts Anderes, als der ſtille und unbemerkte Lebenswandel eines ſolchen Menſchen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen iſt, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und ſtrebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, deſſen Freiheit erſt hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr ſein Thun das gerade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philoſophen ſind alſo in dieſer Hinſicht jene Lebensbeſchreibungen heiliger, ſich ſelbſt verleugnender Menſchen, ſo ſchlecht ſie auch meiſtens geſchrieben, ja mit Aberglauben und Unſinn vermiſcht vorgetragen ſind, doch, durch die Bedeutſamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als ſelbſt Plutarchos und Livius.

Zur näheren und vollſtändigen Kenntniß Deſſen, was wir, in der Abſtraktion und Allgemeinheit unſerer Darſtellungsweiſe, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner ſehr viel beitragen die Betrachtung der in dieſem Sinn und von Menſchen, die dieſes Geiſtes voll waren, gegebenen ethiſchen Vorſchriften, und dieſe werden zugleich zeigen, wie alt unſre Anſicht iſt, ſo neu auch der rein philoſophiſche Ausdruck derſelben ſeyn mag. Das uns zunächſt Liegende iſt das Chriſtenthum, deſſen Ethik ganz in dem angegebenen Geiſte iſt und nicht nur zu den höchſten Graden der Liebe, ſondern auch zur Entſagung führt; welche letztere Seite zwar ſchon in den Schriften der Apoſtel als Keim ſehr deutlich vorhanden iſt, jedoch erſt ſpäter ſich völlig entwickelt und explicite ausgeſprochen wird. Wir finden von den Apoſteln vorgeſchrieben: Liebe zum Nächſten, der Selbſtliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Haſſes mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerſtand, Enthaltſamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehn hier ſchon die erſten Stufen der Askeſis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben das beſagt, was in den Evangelien das Verleugnen ſeiner ſelbſt und Aufſichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25. Mark. 8, 34. 35. Luk. 9, 23. 24.) Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehn wir nun jenen asketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommne Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénelon explication des maximes des Saints sur la vie intérieure. Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, als in dem bekannten, ſehr alten und vortrefflichen Buche, „die deutſche Theologie“ von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte Auseinanderſetzung Deſſen, was wir die Verneinung des Willens zum Leben nennen. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen, ſind Taulers „medullaa nimae,“ und deſſen „Nachfolgung des armen Leben Chriſti.“

Nun aber noch weiter entfaltet, vielſeitiger ausgeſprochen und lebhafter dargeſtellt, als in der Chriſtlichen Kirche und occidentaliſchen Welt geſchehn konnte, finden wir Dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanſkritſprache. Daß jene wichtige ethiſche Anſicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entſchiedeneren Ausdruck erlangen konnte, iſt vielleicht hauptſächlich Dem zuzuſchreiben, daß ſie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beſchränkt wurde, wie im Chriſtenthum die Jüdiſche Glaubenslehre iſt, zu welcher der erhabene Urheber jenes ſich nothwendig, theils bewußt und theils vielleicht ſelbſt unbewußt, bequemen und anfügen mußte, und wodurch das Chriſtenthum aus zwei ſehr heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt, von denen ich den rein ethiſchen vorzugsweiſe, ja ausſchließlich den Chriſtlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen Jüdiſchen Dogmatismus unterſcheiden möchte. Wenn, wie ſchon öfter und beſonders in jetziger Zeit befürchtet worden iſt, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; ſo würde ich den Grund deſſelben allein darin ſuchen, daß ſie nicht aus einem einfachen, ſondern aus zwei urſprünglich heterogenen und nur mittelſt des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen beſteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtſchaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeiſt, entſpringende Zerſetzung, in ſolchem Fall die Auflöſung hätte erfolgen müſſen, nach welcher ſelbſt jedoch der rein ethiſche Theil noch immer unverſehrt bleiben müßte, weil er unzerſtörbar iſt. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir ſie ſchon jetzt, ſo unvollkommen unſre Kenntniß ihrer Litteratur auch noch iſt, auf das mannigfaltigſte und kräftigſte ausgeſprochen finden in den Vedas, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denkſprüchen und Lebensregeln*), ſehn wir vorgeſchrieben: Liebe des Nächſten mit völliger Verleugnung aller Selbſtliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menſchengeſchlecht beſchränkt, ſondern alles Lebende umfaſſend; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich ſauer Erworbenen; gränzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſeyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thieriſchen Nahrung; völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt für Den, welcher eigentliche Heiligkeit anſtrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlaſſung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einſamkeit, zugebracht in ſtillſchweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und ſchrecklicher, langſamer Selbſtpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehn den Krokodilen, durch Herabſtürzen vom geheiligten Felſengipfel im Himalaya, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Geſang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und dieſen Vorſchriften, deren Urſprung über vier Jahrtauſende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, ſo entartet in vielen Stücken jenes Volk iſt, noch immer nachgelebt, von Einzelnen ſelbſt bis zu den äußerſten Extremen**). Was ſich ſo lange, unter einem ſo viele

---

*) Man ſehe z. B. Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron, Vol. II, N. 138, 144, 145, 146 — Mythologie des Indous par Mad. de Polier, Vol. 2, chap. 13, 14, 15, 16, 17 — Aſiatiſches Magazin von Klaproth, im 1ſten Bde.: über die Fo-Religion: — ebendaſelbſt Bhaguat-Geeta oder Geſpräche zwiſchen Kreeshna und Arjoon: — im zweiten Bde Moha-Mudgava. — Dann Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones: Teutſch von Hüttner 1797; beſonders das 6te und 12te Kap. — Endlich viele Stellen in den Asiatic researches (Jn den letzten 25 Jahren iſt die Jndiſche Litteratur in Europa ſo angewachſen, daß wenn ich jetzt dieſe Anmerkung der erſten Ausgabe vervollſtändigen wollte, ſie ein Paar Seiten füllen würde.)

**) Bei der Proceſſion von Jaggernaut im Juni 1840 warfen ſich elf

Millionen umfaſſenden Volke in Ausübung erhielt, während es die ſchwerſten Opfer auflegt, kann nicht willkührlich erſonnene Grille ſeyn, ſondern muß im Weſen der Menſchheit ſeinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man ſich nicht genugſam verwundern kann über die Einſtimmung, welche man findet, wenn man das Leben eines Chriſtlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indiſchen lieſt. Bei ſo grundverſchiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen iſt das Streben und das innere Leben Beider ganz das ſelbe. So auch in den Vorſchriften für Beide: ſo z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man ſuchen ſoll und welche darin beſteht, daß man ſich alles Deſſen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Troſt oder weltliches Genügen ſchöpfen könnte: offenbar, weil dieſes alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf deſſen gänzliches Abſterben es abgeſehn iſt: und als Indiſches Gegenſtück ſehn wir, in den Vorſchriften des Fo, dem Saniaſſi, der ohne Wohnung und ganz ohne irgend ein Eigenthum ſeyn ſoll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter ſich unter denſelben Baum lege, damit er auch nicht zu dieſem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung faſſe. So große Uebereinſtimmung, bei ſo verſchiedenen Zeiten und Völkern, iſt ein faktiſcher Beweis, daß hier nicht, wie optimiſtiſche Plattheit es gern behauptet, eine Verſchrobenheit und Verrücktheit der Geſinnung, ſondern eine weſentliche und nur durch ihre Trefflichkeit ſich ſelten hervorthuende Seite der menſchlichen Natur ſich ausſpricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geſchöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben ſich darſtellt, welche zwar gewiſſermaaßen der wichtigſte Punkt unſrer ganzen Betrachtung iſt, dennoch von mir nur ganz im Allgemeinen dargelegt wurde; da es beſſer iſt, auf diejenigen zu verweiſen, die aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch ſchwächere Wiederholung des von ihnen Geſagten dieſes Buch ohne Noth noch mehr anſchwellen zu laſſen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung

Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines Oſtindiſchen Gutsbeſitzers, in den Times vom 30ſten Dec. 1840.)

ihres Zuſtandes, hinzufügen. Wie wir oben den Böſen durch die Heftigkeit ſeines Wollens, beſtändige, verzehrende, innere Quaal leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein kühlen ſahen; ſo iſt dagegen Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehn, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles Andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beßrer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſrer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer aller Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem 3ten Buche erinnerlich, wie die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theil nach, darin beſteht, daß wir, in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind: und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſeeligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſeelig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bittern Kämpfen gegen ſeine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, iſt nur noch als rein erkennendes Weſen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängſtigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tauſend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin und her reißen, unter beſtändigem Schmerz, hat er abgeſchnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieſer Welt, die einſt auch ſein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt ſo gleichgültig vor ihm ſtehn, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Geſtalten uns in der Faſchingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und ſeine Geſtalten ſchweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erſcheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den ſchon die Wirklichkeit durchſchimmert und der nicht mehr täuſchen kann: und eben auch wie dieſer verſchwinden ſie zuletzt, ohne gewaltſamen Uebergang. Aus dieſen Betrachtungen können wir verſtehn lernen, in welchem Sinn die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeſchreibung, ſich oft ſo äußert: „Mir iſt alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht." — Auch ſei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Abſterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erſcheinung des Willens iſt, mit deſſen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, ſondern ſehr willkommen iſt, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzuſetzen, obwohl ſie nicht zierlich gewendet ſind: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort." (Vie de Mad. de Guion. Vol. 2, p. 13.)

Indeſſen dürfen wir doch nicht meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn, da der Leib der Wille ſelbſt iſt, nur in der Form der Objektität, oder als Erſcheinung in der Welt als Vorſtellung; ſo iſt, ſo lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben ſeiner Möglichkeit nach da und ſtrebt ſtets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit ſeiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menſchen jene geſchilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der ſteten Ueberwindung des Willens, und ſehn, als den Boden welchem ſie entſprießt, den beſtändigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir ſehn daher die Geſchichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlaſſenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweiſe, welche, alle Motive unwirkſam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beſchwichtigt, den tiefſten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch ſehn wir Diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt ſind, ſich mit aller Anſtrengung auf dieſem Wege erhalten, durch ſich abgezwungene Entſagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweiſe und das Aufſuchen des ihnen Unangenehmen: alles, um den ſtets wieder aufſtrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil ſie den Werth der Erlöſung ſchon kennen, ihre ängſtliche Sorgſamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewiſſensſkrupel bei jedem unſchuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten ſtirbt, ſie, von allen Neigungen des Menſchen die unzerſtörbarſte, thätigſte und thörichteſte. Unter dem ſchon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askeſis verſtehe ich, im engern Sinne, dieſe vorſätzliche Brechung des Willens, durch Verſagung des Angenehmen und Aufſuchen des Unangenehmen, die ſelbſtgewählte büßende Lebensart und Selbſtkaſteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun dieſe von den ſchon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben ſehn, um ſich dabei zu erhalten; ſo iſt auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schickſal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meiſten nur auf dieſem dahin kommen, und daß es das ſelbſt empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden iſt, was am häufigſten die völlige

Reſignation herbeiführt, oft erſt bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß, welche das principium individuationis durchſchauend, erſtlich die vollkommenſte Güte der Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt ſie als ihre eigenen erkennen läßt, hin, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbſt bei Dem, welcher ſich dieſem Punkte nähert, iſt faſt immer der erträgliche Zuſtand der eigenen Perſon, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die ſich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Luſt, ein ſtetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine ſtete Verführung zu erneuerter Bejahung deſſelben: daher man in dieſer Hinſicht alle jene Lockungen als Teufel perſonifizirt hat. Meiſtens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen ſeyn, ehe deſſen Selbſtverneinung eintritt. Dann ſehn wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängniß, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehn, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch daſſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entſagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlöſung. Selbſt Die, welche ſehr böſe waren, ſehn wir bisweilen durch die tiefſten Schmerzen bis zu dieſem Grade geläutert: ſie ſind Andre geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Miſſethaten ängſtigen daher auch ihr Gewiſſen jetzt nicht mehr: doch büßen ſie ſolche gern mit dem Tode und ſehn willig die Erſcheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abſcheu iſt. Von dieſer durch großes Unglück und die Verzweifelung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anſchauliche Darſtellung, wie mir ſonſt keine in der Poeſie bekannt iſt, der große Göthe, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke, dem Fauſt, gegeben, an der Leidensgeſchichte des Gretchens. Dieſe iſt ein vollkommenes Muſterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen, überſchwänglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandelung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im Fauſt.

Im wirklichen Leben ſehn wir jene Unglücklichen, welche das größte Maaß des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft qualvollen Tode auf dem Schaffot entgegen gehn, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Charakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied ſei, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehn wir aber Viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehn jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche, durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb: denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten: ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eines ſind, Erſcheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maaße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität beider einſehn, weiſen ſie jetzt beide zugleich von ſich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen ſie ihrer Vernunft von dieſer intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenſchaft ablegen, iſt, wie geſagt, ganz gleichgültig.

Nähe des Todes und Hoffnungsloſigkeit iſt übrigens zu einer ſolchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne ſie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt ſich gewaltſam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingeſehn werden. Daher ſah man oft Menſchen, die ein ſehr bewegtes Leben im Drange der Leidenſchaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich ſich ändern, zur Reſignation und Buße greifen, Einſiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächte Bekehrungsgeſchichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welche man in Tiedemanns Geiſt der ſpekulativen Philoſophie, Bd. 5, S. 59, leſen kann und die durch ihren ſonderbaren Anlaß merkwürdig iſt. — Eine ſolche Erkenntniß kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich ſich entfernen, und der Wille zum Leben und mit ihm der vorige Charakter wieder eintreten. So ſehn wir den leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini, ein Mal im Gefängniß und ein andres Mal bei einer ſchweren Krankheit, auf ſolche Weiſe umgewandelt werden, aber nach verſchwundenem Leiden wieder in den alten Zuſtand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Urſache hervor, ſondern der Wille bleibt frei. Denn hier iſt ja eben der einzige Punkt, wo ſeine Freiheit unmittelbar in die Erſcheinung eintritt. Bei jedem Leiden läßt ſich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im Phädon von Solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung ſchmauſen, trinken, Aphrodiſia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakſpeare bringt uns im Kardinal Beaufort*) das fürchterliche Ende eines Ruchloſen vor die Augen, der verzweiflungsvoll ſtirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußerſten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

---

*) Henry VI, part 2, Act 3, Sc. 3.

Je heftiger der Wille, deſto greller die Erſcheinung ſeines Widerſtreits: deſto größer alſo das Leiden. Eine Welt, welche die Erſcheinung eines ungleich heftigeren Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um ſoviel größere Leiden aufweiſen: ſie wäre alſo eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Reſignation iſt, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; ſo iſt hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen ſchon an ſich eine gewiſſe Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erſt dann, wann er, den Lauf ſeines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umſtänden hinſieht, die gerade ſein Leben in Trauer ſtürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, ſtehn bleibt: — denn bis dahin folgt ſeine Erkenntniß noch dem Satze vom Grunde und klebt an der einzelnen Erſcheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — ſondern er ſteht erſt dann wirklich ehrwürdig da, wann ſein Blick ſich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er ſein eigenes Leiden nur als Beiſpiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethiſcher Hinſicht genial wird, Ein Fall für tauſende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als weſentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Reſignation bringt. Dieſerwegen iſt es ehrwürdig, wenn in Göthe's Torquato Taſſo die Prinzeſſin ſich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos geweſen ſei, und ſie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen ſehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewiſſen Anſtrich ſtiller Trauer, die nichts weniger iſt, als beſtändige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine ſolche wäre ein unedler Zug und ließe böſe Geſinnung fürchten); ſondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtſeyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann ſolche Erkenntniß durch ſelbſterfahrenes Leiden zuerſt erweckt ſeyn, beſonders durch ein einziges großes; wie den Petrarka ein einziger unerfüllbarer Wunſch zu jener reſignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die uns aus ſeinen Werken ſo rührend anſpricht: denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte ſeinen Händen entſchwinden, um ſtatt ihrer ihm den unſterblichen Lorbeer zurückzulaſſen. Wenn durch eine ſolche große und unwiderrufliche Verſagung vom Schickſal der Wille in gewiſſem Grade gebrochen iſt; ſo wird im Uebrigen faſt nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt ſich ſanft, traurig, edel, reſignirt. Wann endlich der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Ganze des Lebens ſich verbreitet; dann iſt er gewiſſermaaßen ein In-ſich-gehn, ein Zurückziehn, ein allmäliges Verſchwinden des Willens, deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar leiſe, aber im Innerſten untergräbt, wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpürt, ein ſanftes Vorgefühl des ſich als Auflöſung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, iſt, die das melancholiſcheſte aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der *Empfindſamkeit*, ſowohl für das Leben ſelbſt, als für deſſen Darſtellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man ſich zur Reſignation erhebt und ermannt; ſo hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wäßrichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und ſodann dieſe als *Quietiv des Willens* wahre Reſignation herbeiführt, iſt es der Weg zur Erlöſung und dadurch ehrwürdig. In dieſer Hinſicht aber fühlen wir beim Anblick jedes ſehr Unglücklichen eine gewiſſe Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt iſt, und zugleich erſcheint dabei unſer eigener glücklicher Zuſtand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin jedes Leiden, ſowohl das ſelbſtgefühlte, als das fremde, als eine wenigſtens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüſſe und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzuſehn. Dies geht ſo weit, daß jeder Menſch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein ſchweres geiſtiges trägt, ja ſogar jeder, der nur eine die größte Anſtrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts und mit ſichtbarer Erſchöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, ſage ich, jeder ſolcher Menſch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerkſamkeit betrachten, uns gleichſam vorkommt wie ein Kranker, der eine ſchmerzhafte Kur anwendet, den durch ſie verurſachten Schmerz aber willig und ſogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß ſo mehr er leidet, deſto mehr auch der Krankheitsſtoff zerſtört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maaß ſeiner Heilung iſt.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige iſt, was man gänzliche Reſignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß ſeines innern Widerſtreits und ſeiner weſentlichen Nichtigkeit iſt, die ſich im Leiden alles Lebenden ausſprechen. Der Unterſchied, den wir als zwei Wege dargeſtellt haben, iſt, ob das bloß und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung deſſelben, mittelſt Durchſchauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar ſelbſt empfundene Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlöſung vom Leben und Leiden, iſt ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin iſt Jeder nichts Anderes, als dieſer Wille ſelbſt, deſſen Erſcheinung eine hinſchwindende Exiſtenz, ein immer nichtiges, ſtets vereiteltes Streben und die dargeſtellte Welt voll Leiden iſt, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weiſe angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben ſtets gewiß iſt und ſeine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der Jene, wie auch Geburt und Tod in der Erſcheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indiſche Mythos drückt dies dadurch aus, daß er ſagt: „ſie werden wiedergeboren.“ Der große ethiſche Unterſchied der Charaktere drückt Dieſes aus, daß der Böſe unendlich weit davon entfernt iſt, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht und daher allen Quaalen, welche im Leben als möglich erſcheinen, der Wahrheit nach, wirklich preisgegeben iſt, indem auch der etwan gegenwärtige glückliche Zuſtand ſeiner Perſon nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erſcheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, iſt. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm ſeines Willensdranges über Andre verhängt, ſind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung ſeinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja ſelbſt alle freie Gerechtigkeit, geht ſchon aus der Durchſchauung des principii individuationis hervor, welche, wenn ſie in voller Klarheit eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlöſung herbeiführt, deren Phänomen der oben geſchilderte Zuſtand der Reſignation, der dieſe begleitende unerſchütterliche Friede und die höchſte Freudigkeit im Tode iſt *).

§. 69.

Von der nunmehr, in den Gränzen unſrer Betrachtungsweiſe, hinlänglich dargeſtellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erſcheinung hervortretende Akt ſeiner Freiheit iſt, iſt nichts verſchiedener, als die willkührliche Aufhebung ſeiner einzelnen Erſcheinung, der Selbſtmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu ſeyn, iſt dieſer ein Phänomen ſtarker Bejahung des Willens. Der Selbſtmörder will das Leben und iſt bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, ſondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erſcheinung zerſtört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daſeyn und Bejahung: aber die Verflechtung der Umſtände läßt dieſe nicht zu, und ihm entſteht großes Leiden. Der Wille zum Leben ſelbſt findet ſich in dieſer einzelnen Erſcheinung ſo ſehr gehemmt, daß er ſein Streben nicht entfalten kann. Daher entſcheidet er ſich gemäß ſeinem Weſen an ſich, welches außer den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erſcheinung gleichgültig iſt, da es ſelbſt unberührt bleibt von allem Entſtehn und Vergehn und das Innere des Lebens aller Dinge iſt. Denn jene nämliche feſte, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beſtändige Todesſchauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen ſeine Erſcheinung nie fehlen kann, unterſtützt auch beim Selbſtmorde die That. Der Wille zum Leben alſo erſcheint eben ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der Einheit des Trimurti,

---

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens: der Selbſtmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species. Wir fanden ſchon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und dieſem das Leiden weſentlich iſt, der Selbſtmord, die willkührliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehn bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, wechſeln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung ſei. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreiendeſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die dieſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar daſſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſodaß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem ſie angefangen, nicht vollenden läßt, ſondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht ſich und eröffnet als ſolches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens: aber er weiſt es von ſich, indem er die Erſcheinung des Willens, den Leib zerſtört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies iſt der Grund, warum beinahe alle Ethiken, ſowohl philoſophiſche als religiöſe, den Selbſtmord verdammen, obgleich ſie ſelbſt hiezu keine andre, als ſeltſame ſophiſtiſche Gründe angeben können. Sollte aber je ein Menſch aus rein ethiſchem Antriebe ſich vom Selbſtmord zurückgehalten haben; ſo war der innerſte Sinn dieſer Selbſtüberwindung (in was für Begriffe ihn ſeine Vernunft auch kleidete) dieſer: „ich will mich dem Leiden nicht entziehn, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo jammervoll iſt, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir ſchon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Weſen der Welt dahin verſtärke, daß ſie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöſe."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbſtmord ſich auf die Kinder erſtreckt: der Vater tödtet die Kinder, die er ſehr liebt, und dann ſich ſelbſt. Bedenken wir, daß Gewiſſen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das ſchwerſte Verbrechen erkennen laſſen, er aber dennoch dieſes in der Stunde ſeines eigenen Todes begeht und zwar ohne irgend ein egoiſtiſches Motiv dabei haben zu können; ſo läßt ſich die That nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums ſich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erſcheinung für das Weſen an ſich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntniß des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erſcheinung das Weſen ſelbſt aufzuheben, und daher ſich und die Kinder, in denen er unmittelbar ſich ſelbſt wieder leben ſieht, aus dem Daſeyn und ſeinem Jammer erretten will. — Ein dieſem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, Daſſelbe, was freiwillige Keuſchheit leiſtet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung, oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, ſtatt vielmehr Alles zu thun, um Jedem, das ſich ins Leben drängt, das Leben zu ſichern. Denn wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heiles dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat.

Vom gewöhnlichen Selbſtmord gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Askeſe freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorgienge), weil die Abſicht die Quaal zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten: September 1799, pp. 363 u. f. f. — in **Bayle's nouvelles de la république des lettres**: Fevr. 1685 p. 189 seqq. in Zimmermann über die Einſamkeit Bd. 1, p. 182. in der **hist. d. l'acad. d. sciences** von 1764 einen Bericht von Houttuyn; derſelbe iſt wiederholt in der Sammlung für prakt. Aerzte Bd. 1. p. 69.

Spätere Berichte findet man in Hufelands Journ. f. prakt. Heilk. Bd. 10, p. 181. und Bd. 48. p. 95.; auch in Naſſe's Zeitſchrift für pſychiſche Aerzte 1819. Heft 3. p. 460.; im Edinburgh medical & surgical Journal, 1809. Bd. 5. p. 319. Vor 10 Jahren berichteten alle Zeitungen, daß der Engliſche Hiſtoriker Dr. Lingard im Januar 1833 zu Dover den freiwilligen Hungertod geſtorben ſei; nach ſpätern Nachrichten iſt er es nicht ſelbſt, ſondern ein Anverwandter geweſen. Jedoch werden in dieſen Nachrichten meiſtentheils die Individuen als wahnſinnig dargeſtellt, und es läßt ſich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieſes der Fall geweſen ſeyn mag. Aber eine neuere Nachricht dieſer Art will ich hieherſetzen, wenn es auch nur wäre zur ſichereren Aufbewahrung eines der ſeltenen Beiſpiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menſchlichen Natur, welches wenigſtens dem Anſchein nach dahin gehört, wohin ich es ziehn möchte, und außerdem ſchwerlich zu erklären ſeyn würde. Die beſagte neuere Nachricht ſteht im „Nürnberger Korreſpondenten vom 29ſten Juli 1813," mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein ſchon ſeit ungefähr einem Monat in Verweſung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufſchluß über den Stand ihres Beſitzers geben konnten. Zwei ſehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigſte Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verſtorbenen beſchrieben waren. Er meldet darin den Tag ſeiner Abreiſe von Hauſe, (die Heimath aber wird nicht genannt) dann ſagt er: Er ſei vom Geiſte Gottes in eine Wüſte getrieben worden, zu beten und zu faſten. Er habe auf ſeiner Herreiſe ſchon ſieben Tage gefaſtet: dann habe er wieder gegeſſen. Hierauf habe er bei ſeiner Anſiedelung ſchon wieder zu faſten angefangen, und zwar ſo viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden ſich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte: allein auch da fehlte die Addreſſe." — Zwiſchen dieſem aus dem Extrem der Askeſe und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entſpringenden freiwilligen Tode, mag es mancherlei Zwiſchenſtufen und Miſchungen geben; welches zwar ſchwer zu erklären iſt: aber das menſchliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, die aufzuhellen und zu entfalten, von der äußerſten Schwierigkeit iſt.

§. 70.

Man könnte vielleicht unſre ganze nunmehr beendigte Darſtellung Deſſen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der früheren Auseinanderſetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben ſo ſehr, als jeder andern Geſtaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Urſachen, nur Gelegenheitsurſachen ſind, an denen hier der Charakter ſein Weſen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae ſchlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieſes hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung, deren weſentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, iſt. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden kann, iſt der, wo ſie Dem, was erſcheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erſcheinung, ſofern ſie in der Kette der Urſachen ein Glied iſt, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erſcheinungen enthält, fortdauert, ſo ſteht der Wille, der ſich durch dieſe Erſcheinung manifeſtirt, alsdann mit ihr im Widerſpruch, indem er verneint was ſie ausſpricht. In ſolchem Fall ſind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geſchlechtstriebes, da und geſund; es wird aber dennoch, auch im Innerſten, keine Geſchlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib iſt nur ſichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die dieſem Willen entſprechenden Motive nicht mehr: ja, die Auflöſung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, iſt willkommen und erwünſcht. Von dieſem realen Widerſpruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an ſich in die

Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung hervorgeht, iſt der Widerſpruch zwiſchen unſern Behauptungen von der Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch die Motive nach Maaßgabe des Charakters, einerſeits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andrerſeits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philoſophie. Der Schlüſſel zur Vereinigung dieſer Widerſprüche liegt aber darin, daß der Zuſtand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen iſt, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern von einer veränderten Erkenntnißweiſe. So lange nämlich die Erkenntniß keine andre, als die im *principio individuationis* befangene, dem Satz vom Grunde ſchlechthin nachgehende iſt, iſt auch die Gewalt der Motive unwiderſtehlich: wann aber das *principium individuationis* durchſchaut, die Ideen, ja das Weſen der Dinge an ſich, als der gleiche Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieſer Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirkſam, weil die ihnen entſprechende Erkenntnißweiſe, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten iſt. Daher kann der Charakter ſich zwar nimmermehr theilweiſe ändern, ſondern muß, mit der Konſequenz eines Naturgeſetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, deſſen Erſcheinung er im Ganzen iſt: aber eben dieſes Ganze, der Charakter ſelbſt, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Dieſe ſeine Aufhebung iſt eben Dasjenige, was in der Chriſtlichen Kirche, ſehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der ſie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, ſondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede iſt, kommt es, daß, ſo verſchieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche ſie getroffen, auch waren, ſie dennoch nach derſelben eine große Gleichheit in der Handlungsweiſe zeigen, obwohl noch jeder, nach ſeinen Begriffen und Dogmen, ſehr verſchieden redet.

In dieſem Sinn iſt alſo das alte, ſtets beſtrittene und ſtets behauptete Philoſophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir ſehen unerwartet jetzt beide in Eins zuſammenfallen, und können nunmehr auch verſtehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche ſagen konnte: la liberté est un mystère; und Recht hatte. Denn eben das, was die Chriſtlichen Myſtiker die *Gnadenwirkung* und *Wiedergeburt* nennen, iſt uns die einzige unmittelbare Aeußerung der *Freiheit des Willens*. Sie tritt erſt ein, wann der Wille, zur Erkenntniß ſeines Weſens an ſich gelangt, aus dieſer ein *Quietiv* erhält und eben dadurch der Wirkung der *Motive* entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweiſe liegt, deren Objekte nur Erſcheinungen ſind. — Die Möglichkeit der alſo ſich äußernden Freiheit iſt der größte Vorzug des Menſchen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Beſonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens überſehn läßt, Bedingung derſelben iſt. Das Thier iſt ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es ſogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, alſo beſonnenen Wahlentſcheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abſtrakte Vorſtellungen ſeyn müßten, iſt. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, ſchlägt der hungrige Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleiſchte ſowohl als der Zerfleiſchende iſt. *Nothwendigkeit* iſt das *Reich der Natur*; *Freiheit* iſt das Reich der *Gnade*.

Weil nun, wie wir geſehn haben, jene *Selbſtaufhebung des Willens* von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einſicht aber als ſolche von der Willkühr unabhängig iſt; ſo iſt auch jene Verneinung alles Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorſatz zu erzwingen, ſondern geht aus dem innerſten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menſchen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche ſie *Gnadenwirkung*: und weil in Folge derſelben das ganze Weſen des Menſchen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, und er nichts mehr will von Allem, was er bisher ſo heftig wollte, alſo wirklich gleichſam ein neuer Menſch an die Stelle des alten tritt; nannte ſie dieſe Folge der Gnadenwirkung die *Wiedergeburt*.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, ſondern die Idee des Menſchen in ihrer Einheit betrachtend, ſymboliſirt die Chriſtliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, deſſen auf uns vererbte Sünde, d. h. unſre Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung ſich darſtellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaft macht: dagegen ſymboliſirt ſie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlöſung, im menſchgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entſchiedenſten Bejahung des Willens hervorgegangen ſeyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erſcheinung des Willens, iſt; ſondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieſes letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin ſehr konſequenten Kirchenvätern. Beſonders lehrte es Appelles, gegen welchen und ſeine Nachfolger ſich Tertullian erhob. Aber auch ſelbſt Auguſtinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati.“ — alſo: non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. Liber 83 quaestionum. qu. 66. Derſelbe lehrt in ſeinem Werke genannt opus imperfectum, I, 47, daß die Erbſünde Sünde und Strafe zugleich ſei. Sie ſei ſchon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige ſich aber erſt, wann ſie herangewachſen. Dennoch ſei der Urſprung dieſer Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieſer Sündigende ſei Adam geweſen; aber in ihm hätten wir alle exiſtirt: Adam ward unglücklich, und in ihm ſeien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich iſt die Lehre von der Erbſünde (Bejahung des Willens) und von der Erlöſung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Chriſtenthums ausmacht; während das Uebrige meiſtens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk iſt. Allein in neuerer Zeit hat das Chriſtenthum ſeine wahre Bedeutung vergeſſen und iſt in platten Optimismus ausgeartet.

Es iſt ferner eine urſprüngliche und evangeliſche Lehre des Chriſtenthums, welche Auguſtinus, mit Zuſtimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben

Luther zum Hauptziel ſeines Strebens machte, wie er dies in ſeinem Buche de servo arbitrio ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei iſt, ſondern dem Hange zum Böſen urſprünglich unterthan; daher ſeine Werke ſtets ſündlich und mangelhaft ſind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß alſo endlich keineswegs dieſe Werke, ſondern der Glaube allein ſeelig macht; dieſer Glaube ſelbſt aber nicht aus Vorſatz und freiem Willen entſteht; ſondern durch Gnadenwirkung, ohne unſer Zuthun, wie von außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, ſondern auch dieſes letztere ächt evangeliſche Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Anſicht als abſurd verwirft oder verdeckt, indem ſie, trotz Auguſtin und Luther, dem Pelagianiſchen Hausmannsverſtande, welches eben der heutige Rationalismus iſt, zugethan, gerade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen das aus dem Judenthum ſtammende und beibehaltene, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundene*) Dogma, allein feſthält und zur Hauptſache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Reſultat unſrer Betrachtungen völlig übereinſtimmende Wahrheit. Wir ſehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Geſinnung ihren erſten Urſprung nicht in der überlegten Willkühr (den Werken), ſondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unſerm Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorſatz entſpringen, die zur Seeligkeit führten; ſo wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodiſcher, weitſehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Chriſtliche

---

*) Wie ſehr dieſes der Fall ſei iſt daraus erſichtlich, daß alle die in der von Auguſtin konſequent ſyſtematiſirten Chriſtlichen Dogmatik enthaltenen Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengeſetzten Pelagianiſchen Plattheit geführt haben, verſchwinden, ſobald man vom Jüdiſchen Grunddogma abſtrahirt und erkennt, daß der Menſch nicht das Werk eines andern, ſondern ſeines eigenen Willens ſei. Dann iſt ſogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn ſie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbſünde.

Kirche die Seeligkeit verſpricht, iſt dieſer: daß, wie wir durch den Sündenfall des erſten Menſchen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheim gefallen ſind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unſrer ungeheueren Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöſt werden, und zwar dieſes ganz ohne unſer (der Perſon) Verdienſt; da das, was aus dem abſichtlichen (durch Motive beſtimmten) Thun der Perſon hervorgehn kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und ſeiner Natur nach nicht, eben weil es abſichtliches, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, iſt. In dieſem Glauben liegt alſo zuvörderſt, daß unſer Zuſtand ein urſprünglich und weſentlich heilloſer iſt, der Erlöſung aus welchem wir bedürfen; ſodann daß wir ſelbſt weſentlich dem Böſen angehören und ihm ſo feſt verbunden ſind, daß unſre Werke nach dem Geſetze und der Vorſchrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlöſen können; ſondern die Erlöſung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweiſe gewonnen wird, und dieſer Glaube ſelbſt nur durch die Gnade, alſo wie von außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unſrer Perſon ganz fremdes iſt und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieſer Perſon Die Werke, die Befolgung des Geſetzes als ſolchen, können nie rechtfertigen, weil ſie immer ein Handeln auf Motive ſind. Luther verlangt, (im Buche de libertate Christiana) daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von ſelbſt aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte deſſelben; aber durchaus nicht als an ſich Anſpruch auf Verdienſt, Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus und zuletzt die Reſignation oder Verneinung des Willens hervorgehn.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſrer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem

Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz andern Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andrerſeits.

§. 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſre Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere *Nichts* erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des *Nichts* weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte zum + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas Anderm gedacht und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive, welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit dem was es negirt die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde. Hiemit ſtimmt auch das Reſultat der ſchwierigen dialektiſchen Unterſuchung über das Nichts, welche Platon im Sophiſten (p. 277 — 287. Bip.) anſtellt, überein: την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστον μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον.

Das allgemein als poſitiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und deſſen Negation der Begriff Nichts in ſeiner allgemeinſten Bedeutung ausſpricht, iſt eben die Welt der Vorſtellung, welche ich als die Objektität des Willens, als ſeinen Spiegel, nachgewieſen habe. Dieſer Wille und dieſe Welt ſind eben auch wir ſelbſt, und zu ihr gehört die Vorſtellung überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieſer Vorſtellung iſt Raum und Zeit, daher Alles für dieſen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann ſeyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens iſt auch Aufhebung und Verſchwinden der Welt, ſeines Spiegels. Erblicken wir ihn in dieſem Spiegel nicht mehr, ſo fragen wir vergeblich, wohin er ſich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er ſei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauſchen laſſen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben ſelbſt ſind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, ſo wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unſerer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorſtellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt iſt die Selbſterkenntniß des Willens.

Würde dennoch ſchlechterdings darauf beſtanden, von Dem, was die Philoſophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine poſitive Erkenntniß zu erlangen; ſo bliebe uns nichts übrig, als auf den Zuſtand zu verweiſen, den alle Die, welche zur vollkommnen Verneinung des Willens gelangt ſind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekſtaſe, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott, u. ſ. w. bezeichnet hat; welcher Zuſtand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen iſt, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich iſt.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philoſophie ſtehn bleiben, müſſen uns hier mit der negativen Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzſtein der poſitiven erreicht zu haben. Haben wir alſo das Weſen an ſich der Welt als Wille und in allen ihren Erſcheinungen nur ſeine Objektität erkannt und dieſe verfolgt vom erkenntnißloſen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollſten Handeln des Menſchen; ſo weichen wir keineswegs der Konſequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erſcheinungen aufgehoben ſind, jenes beſtändige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Raſt, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt beſteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit ſtufenweiſe folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen ſeine ganze Erſcheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieſer, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derſelben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorſtellung; keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was ſich gegen dieſes Zerfließen ins Nichts ſträubt, unſre Natur, iſt ja eben nur der Wille zum Leben, der wir ſelbſt ſind, wie er unſre Welt iſt. Daß wir ſo ſehr das Nichts verabſcheuen, iſt nichts weiter, als ein andrer Ausdruck davon, daß wir ſo ſehr das Leben wollen und nichts ſind, als dieſer Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unſrer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbſterkenntniß gelangt, ſich in Allem wiederfand und dann ſich ſelbſt frei verneinte, und welche dann nur noch ſeine letzte Spur, mit dem Leibe, den ſie belebt, verſchwinden zu ſehn abwarten; ſo zeigt ſich uns, ſtatt des raſtloſen Dranges und Treibens, ſtatt des ſteten Ueberganges von Wunſch zu Furcht und von Freude zu Leid, ſtatt der nie befriedigten und nie erſterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menſchen beſteht, jener Friede, der höher iſt als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresſtille des Gemüthes, jene tiefe Ruhe, unerſchütterliche Zuverſicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargeſtellt haben, ein ganzes und ſicheres Evangelium iſt: nur die Erkenntniß iſt geblieben; der Wille iſt verſchwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und ſchmerzlicher Sehnſucht auf dieſen Zuſtand, neben welchem das Jammervolle und Heilloſe unſeres eigenen, durch den Kontraſt, in vollem Lichte erſcheint. Dennoch iſt dieſe Betrachtung die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits unheilbares Leiden und endloſen Jammer als der Erſcheinung des Willens, der Welt, weſentlich erkannt haben, und andrerſeits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen ſehn und nur das leere Nichts vor uns behalten. Alſo auf dieſe Weiſe, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunſt uns vor die Augen bringt, haben wir den finſtern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, und das wir, wie die Kinder das Finſtere, fürchten, zu verſcheuchen; ſtatt ſelbſt es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Reſorbtion in den Urgeiſt, oder Nirwana der Buddhaiſten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle Die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt Denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſre ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts.

Anhang.

Kritik
der
Kantiſchen Philoſophie.

> C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.
>
> *Voltaire.*

Es iſt viel leichter in dem Werke eines großen Geiſtes die Fehler und Irrthümer nachzuweiſen, als von dem Werthe deſſelben eine deutliche und vollſtändige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler ſind ein Einzelnes und Endliches, das ſich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen iſt eben das der Stempel, welchen der Genius ſeinen Werken aufdrückt, daß dieſer ihre Trefflichkeit unergründlich und unerſchöpflich iſt: daher ſie auch die nicht alternden Lehrmeiſter vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meiſterſtück eines wahrhaft großen Geiſtes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das geſammte Menſchengeſchlecht ſeyn, ſo ſehr, daß nicht zu berechnen iſt, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern ſein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieſes allemal: weil, ſo gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es ſelbſt entſtanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, ſich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weit verbreitete Wirkung dieſer Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abſtandes zwiſchen dem Genius und der gewöhnlichen Menſchheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in einem Menſchenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt ſchöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht ſofort das Eigenthum der Menſchheit werden; weil dieſe nicht einmal ſo viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, ſelbſt nach überſtandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unſterblichen ſchon bei der Geburt das Leben ſtreitig machen und das Heil der Menſchheit im Keime erſticken möchten (der

Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen) muß jene Erkenntniß ſodann erſt die Umwege, unzähliger falſcher Auslegungen und ſchiefer Anwendungen durchwandern, muß die Verſuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überſtehn und ſo im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geſchlecht ihr entgegenwächſt, welches allmälig, aus tauſend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, ſchon in der Jugend, theilweiſe empfängt, nach und nach aſſimilirt und ſo der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiſte aus, der Menſchheit zufließen ſollte. So langſam geht die Erziehung des Menſchengeſchlechts, des ſchwachen und zugleich widerſpänſtigen Zöglings, des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererſt durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einſt der Zeitgeiſt ſelbſt, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgeſtaltet, im Wichtigſten und Innerſten verändert, von der Gewalt jenes Rieſengeiſtes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermeſſen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kaſſandra übernehmen. Nur ſei es mir, in Folge des Geſagten, vergönnt, Kants Werke als noch ſehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele ſie als ſchon veraltet anſehn, ja als abgethan bei Seite gelegt, oder, wie ſie ſich ausdrücken, hinter ſich haben. — Uebrigens bedürfen ſie nicht meiner ſchwachen Lobrede, ſondern werden ſelbſt ewig ihren Meiſter loben und, wenn vielleicht auch nicht in ſeinem Buchſtaben, doch in ſeinem Geiſte, ſtets auf Erden leben. —

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächſten Erfolg ſeiner Lehren, alſo auf die Verſuche und Hergänge im Gebiet der Philoſophie, während des ſeitdem verfloſſenen Zeitraums; ſo beſtätigt ſich uns ein ſehr niederſchlagender Ausſpruch Göthe's: „wie das Waſſer, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich „hinter ihm wieder zuſammenſtürzt; ſo ſchließt ſich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geiſter ihn bei Seite gedrängt und ſich „Platz gemacht haben, hinter ihnen ſehr geſchwind wieder naturgemäß zuſammen.“ (Dicht. u. Wahrh. Th. 3. p. 521.) Jedoch iſt dieſer Zeitraum nur eine Epiſode geweſen, die, den oben erwähnten Schickſalen jeder neuen und großen Erkenntniß beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe iſt, indem die ſo anhaltend aufgetriebene Seifenblaſe doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernſtliche Philoſophie noch da ſteht, wo Kant ſie gelaſſen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwiſchen ihm und mir irgend etwas in derſelben geſchehn ſei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in dieſem Anhange zu meinem Werke beabſichtige, iſt eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demſelben dargeſtellten Lehre, inſofern ſie in vielen Punkten mit der Kantiſchen Philoſophie nicht übereinſtimmt, ja ihr widerſpricht. Eine Diskuſſion hierüber iſt aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, ſo verſchieden ihr Inhalt auch von der Kantiſchen iſt, doch durchaus unter dem Einfluß dieſer ſteht, ſie nothwendig vorausſetzt, von ihr ausgeht und ich bekenne, das Beſte meiner eigenen Entwickelung, nächſt dem Eindruck der anſchaulichen Welt, ſowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widerſprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denſelben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in dieſem Anhange durchaus polemiſch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernſt und mit aller Anſtrengung: denn nur ſo kann es geſchehn, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, ſich abſchleife, und die Wahrheit derſelben deſto heller ſcheine und ſicherer beſtehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant ſich auch auf ſeine Schwächen und Fehler erſtrecke und daß ich daher dieſe nicht anders, als mit der behutſamſten Schonung aufdecken ſollte, wobei mein Vortrag durch die Umſchweife ſchwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es ſolcher Schonung, weil die menſchliche Schwäche auch die gerechteſte Widerlegung eines Irrthums nur unter Beſänftigungen und Schmeicheleien und ſelbſt ſo ſchwer erträgt, und ein Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Andrer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich. Auf dieſen Weg geführt wurde er durch *Locke* (ſiehe Prolegomena zu jeder Metaph. §. 13, Anm. 2). Dieſer hatte nachgewieſen, daß die ſekundären Eigenſchaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als in den Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an ſich ſelbſt, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenſchaften, d. h. ſolche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit vorausſetzen, alſo Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit, beilegte. Allein dieſe leicht zu findende Lockiſche Unterſcheidung, welche ſich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichſam nur ein jugendliches Vorſpiel der Kantiſchen. Dieſe nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles Das, was *Locke* als qualitates primariae, d. h. Eigenſchaften des Dinges an ſich ſelbſt, gelten gelaſſen hatte, für ebenfalls nur der Erſcheinung deſſelben in unſerm Auffaſſungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen deſſelben, Raum, Zeit und Kauſalität, von uns a priori erkannt werden. Alſo hatte *Locke* vom Dinge an ſich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erſcheinung deſſelben haben, abgezogen: *Kant* aber zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter dieſem Namen) ab, wodurch jetzt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich eine unendlich größere Bedeutung und einen ſehr viel tieferen Sinn erhielt. Zu dieſem Zwecke mußte er die große Sonderung unſerer Erkenntniß a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollſtändigkeit, noch mit deutlichem Bewußtſeyn geſchehn war: demnach ward nun Dieſes der Hauptſtoff ſeiner tiefſinnigen Unterſuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philoſophie zu der ſeiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erſtlich, eine beſtätigende und erweiternde zu der Locke's, wie wir ſoeben geſehn haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's, welche man am deutlichſten ausgeſprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena" (dieſer ſchönſten und faßlichſten aller Kantiſchen Hauptſchriften, welche viel zu wenig geleſen wird, da ſie doch das Studium ſeiner Philoſophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entſchieden polemiſche und zerſtörende zur Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. Alle drei Lehren ſoll man kennen, ehe man zum Studium der Kantiſchen Philoſophie ſchreitet. — Iſt nun, laut Obigem, die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, alſo die Lehre von der gänzlichen Diverſität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantiſchen Philoſophie; ſo giebt die bald nachher auftretende Behauptung der abſoluten Identität dieſer Beiden einen traurigen Beleg zum früher erwähnten Ausſpruch Göthe's; um ſo mehr, als ſie ſich auf nichts ſtützte, als auf die Windbeutelei intellektualer Anſchauung und demgemäß nur eine, unter dem Imponiren durch vornehme Miene, Bombaſt und Gallimathias maskirte Rückkehr zur Rohheit der gemeinen Anſicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den, noch gröbern Unſinn des plumpen und geiſtloſen Hegel. — Wie nun alſo Kants, auf die oben dargelegte Weiſe gefaßte Sonderung der Erſcheinung vom Dinge an ſich in ihrer Begründung an Tiefſinn und Beſonnenheit Alles, was je dageweſen, weit übertraf; ſo war ſie auch in ihren Ergebniſſen unendlich folgenreich. Denn ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe

Ende gelangen würden: Kant aber hätte dann die Welt umſegelt und gezeigt, daß, weil ſie rund iſt, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich ſei. Auch kann man ſagen, Kants Lehre gebe die Einſicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, ſondern in uns zu ſuchen ſei.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erſcheinung die Welt als Vorſtellung und das Ding an ſich der Wille ſei. Aber er zeigte, daß die erſcheinende Welt eben ſo ſehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt ſei, und indem er die allgemeinſten Formen ihrer Erſcheinung, d. i. der Vorſtellung, iſolirte, that er dar, daß man dieſe Formen nicht nur vom Objekt, ſondern eben ſowohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach überſehe, weil ſie eigentlich zwiſchen Objekt und Subjekt die beiden gemeinſame Gränze ſind, und er ſchloß, daß man durch das Verfolgen dieſer Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Weſen der Welt, das Ding an ſich erkenne.

Er leitete das Ding an ſich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, ſondern mittelſt einer Inkonſequenz, die er durch häufige und unwiderſtehliche Angriffe auf dieſen Haupttheil ſeiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an ſich: allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieſer Erkenntniß, indem er die unleugbare ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns als ganz verſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berühre, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehn den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich hier im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis

Suarez, geſtehn dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwan hundert Jahre vor Carteſius gehn und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien, von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen: allein ein ſolches iſt in der That dem Carteſius und ſeinen Nachfolgern*) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein davon und allenfalls ein Streben danach. Carteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbeſangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten: und eben ſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Göthe's Vers:

---

*) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Daſeyn und Sterben in dieſem Occident, gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröfnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat:
  Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
  Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer dieſe ſeine Hauptſchrift, wie auch ſeine übrigen, früher ſo ſeltenen, jetzt, durch eine Deutſche Ausgabe, Jedem zugänglichen Italiäniſchen Schriften lieſt, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert, in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt.“ —

Kant hatte Gründe die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehn, nur das Nachſehn und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Die ſpekulative Theologie und die mit ihr zuſammenhangende rationale Pſychologie empfingen von ihm den Todesſtreich. Seitdem ſind ſie aus der Deutſchen Philoſophie verſchwunden, und man darf ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armſäliger Philoſophieprofeſſor die Furcht ſeines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit ſeyn läßt. Die Größe dieſes Verdienſtes Kants kann nur Der ermeſſen, welcher den nachtheiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwiſſenſchaft, wie auf Philoſophie, in allen, ſelbſt den beſten Schriftſtellern des 17ten und 18ten Jahrhunderts beachtet hat. In den Deutſchen naturwiſſenſchaftlichen Schriften iſt die ſeit Kant eingetretene Veränderung des Tons und des metaphyſiſchen Hintergrundes auffallend: vor ihm ſtand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieſes Verdienſt Kants hängt damit zuſammen daß das beſinnungsloſe Nachgehen den Geſetzen der Erſcheinung, das Erheben derſelben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erſcheinung zum eigentlichen Weſen der Welt, kurz, der in ſeinem

Wahn durch keine Beſinnung geſtörte *Realiſmus* in aller vorhergegangenen Philoſophie der alten, der mittlern und der neueren Zeit durchaus herrſchend geweſen war. *Berkeley*, der, wie vor ihm auch ſchon *Malebranche*, das Einſeitige, ja Falſche deſſelben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzuſtoßen, weil ſein Angriff ſich auf *einen* Punkt beſchränkte. *Kanten* alſo war es vorbehalten, der idealiſtiſchen Grundanſicht, welche im ganzen nicht islamiſirten Aſien ſogar, und zwar weſentlich, die der Religion iſt, in Europa wenigſtens in der Philoſophie zur Herrſchaft zu verhelfen. Vor Kant alſo waren wir *in der Zeit*: jetzt iſt die Zeit in uns; u. ſ. f.

Auch die Ethik war von jener realiſtiſchen Philoſophie nach den Geſetzen der Erſcheinung, die ſie für abſolute, auch vom Dinge an ſich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückſäligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltſchöpfers, zuletzt auf den Begriff von Vollkommenheit gegründet, der für ſich ganz leer und inhaltslos iſt, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen auf welche ſie angewandt wird Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſeyn" nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen," der alſo vorher aufgeſtellt ſeyn muß und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich für ſich ausgeſprochen gar nichts ſagt. Will man nun aber etwan dabei den Begriff der „Menſchheit" zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung machen und demnach zum Moralprincip ſetzen nach vollkommner Menſchheit zu ſtreben; ſo ſagt man damit eben nur: „die Menſchen ſollen ſeyn wie ſie ſeyn ſollen:" — und iſt ſo klug wie zuvor. Kant, wie ſchon geſagt, ſonderte die unleugbare große ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen ganz ab von der Erſcheinung und deren Geſetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an ſich, das innerſte Weſen der Welt betreffend, wogegen dieſe, d. h. Zeit und Raum und Alles, was ſie erfüllt und in ihnen nach dem Kauſalgeſetz ſich ordnet, als beſtand- und weſenloſer Traum anzuſehn ſind.

Dieſes Wenige und keineswegs den Gegenſtand Erſchöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienſte Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienſte Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachſichtsloſen Aufdeckung ſeiner Fehler, zu welcher ich jetzt ſchreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, und der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn verſtanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war, indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr großes geſchehn, aber doch Keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philoſophie ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte: aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größeren Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Deutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und unter einander disharmonirend, nicht lange beſtehn konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Verdienſt nicht vollkommen, ſondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einſeitig geweſen ſeyn müſſe. Dieſen Mängeln wollen wir jetzt nachſpüren.

Zuvörderſt wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Abſicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant ſtellte ſich auf den Standpunkt ſeiner Vorgänger, der dogmatiſchen Philoſophen, und gieng demgemäß mit ihnen von folgenden Vorausſetzungen aus. 1) Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft von Demjenigen, was jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein ſolches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundſätzen, die ſelbſt erſt aus der Erfahrung geſchöpft ſind (Prolegomena §. 1.); ſondern nur Das, was wir vor, alſo unabhängig von aller Erfahrung wiſſen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3) In unſerer Vernunft ſind wirklich einige Grundſätze der Art anzutreffen: man begreift ſie unter dem Namen Erkenntniſſe aus reiner Vernunft. — Soweit geht Kant mit ſeinen Vorgängern zuſammen: hier aber trennt er ſich von ihnen. Sie ſagen: „dieſe Grundſätze, oder Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, ſind Ausdrücke der abſoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: ſie ſtehn über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten.“ Kant ſagt: es ſind bloße Formen unſers Intellekts, Geſetze, nicht des Daſeyns der Dinge, ſondern unſrer Vorſtellungen von ihnen, gelten daher bloß für unſre Auffaſſung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgeſehn war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieſer Erkenntnißformen, da ſie nur auf dem ſubjektiven Urſprung derſelben beruhen kann, ſchneidet uns die Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auf immer ab und beſchränkt uns auf eine Welt von bloßen Erſcheinungen, ſo daß wir nicht ein Mal a posteriori, geſchweige a priori, die Dinge erkennen können, wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen. Demnach iſt Metaphyſik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber iſt hier Kant völlig ſiegreich: daher haben alle ſeitdem aufgetretenen dogmatiſchen Verſuche ganz andere Wege einſchlagen müſſen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen, werde ich, der ausgeſprochenen Abſicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingeſtehn müſſen, daß die allererſte Grundannahme derſelben eine petitio principii iſt: ſie liegt in dem (beſonders Prolegom. §. 1 deutlich aufgeſtellten) Satz: „die Quelle der Metaphyſik darf durchaus nicht empiriſch ſeyn, ihre Grundſätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen ſeyn.“ Zur Begründung dieſer Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologiſche Argument aus dem Worte Metaphyſik. In Wahrheit aber verhält ſich die Sache ſo: die Welt und unſer eigenes Daſeyn ſtellt ſich uns nothwendig als ein Räthſel dar: nun wird ohne Weiteres angenommen, daß die Löſung dieſes Räthſels nicht aus dem gründlichen Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehn könne, ſondern geſucht werden müſſe in etwas von der Welt gänzlich Verſchiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“); und daß von jener Löſung Alles ausgeſchloſſen werden müſſe, wovon wir irgendwie *unmittelbare* Kenntniß (denn das heißt mögliche Erfahrung, ſowohl innere, wie äußere) haben können; dieſelbe vielmehr nur in Dem geſucht werden müſſe, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelſt Schlüſſen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf dieſe Art die Hauptquelle aller Erkenntniß ausgeſchloſſen und den geraden Weg zur Wahrheit ſich verſperrt hatte, darf man ſich nicht wundern, daß die dogmatiſchen Verſuche mißglückten und Kant die Nothwendigkeit dieſes Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphyſik und Erkenntniß a priori als identiſch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweiſen müſſen, daß der Stoff zur Löſung des Räthſels der Welt ſchlechterdings nicht in ihr ſelbſt enthalten ſeyn könne, ſondern nur außerhalb der Welt zu ſuchen ſei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber Dies nicht bewieſen iſt, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigſten und ſchwierigſten aller Aufgaben, die inhaltsreichſten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verſtopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Ich ſage daher, daß die Löſung des Räthſels der Welt aus dem Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehn muß, daß alſo die Aufgabe der Metaphyſik nicht iſt, die Erfahrung, in der die Welt daſteht, zu überfliegen, ſondern ſie von Grund aus zu verſtehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß iſt, daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieſer zwei ſo heterogenen Erkenntnißquellen, die Löſung des Räthſels der Welt möglich iſt; wiewohl auch ſo nur innerhalb gewiſſer Schranken, die von unſerer endlichen Natur unzertrennlich ſind, mithin ſo, daß wir zum richtigen Verſtändniß der Welt ſelbſt gelangen, ohne jedoch eine abgeſchloſſene und alle fernern Probleme aufhebende Erklärung ihres Daſeyns zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwiſchen der Allwiſſenheitslehre der früheren Dogmatik und der Verzweiflung der Kantiſchen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphyſiſchen Syſteme umgeſtoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 des zweiten Bandes, über meine Methode geſagt habe. — Soviel über den Kantiſchen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geiſtes, ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft: der Charakter deſſelben läßt ſich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit feſt zu faſſen und herauszugreifen, dann ſie mit größter Freiheit hin und her zu werfen vermag, zum Erſtaunen des Leſers. Dieſelbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Ariſtoteles wieder, obwohl dieſer viel einfacher iſt. — Dennoch iſt Kants Vortrag oft undeutlich, unbeſtimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings iſt dieſes Letztere zum Theil durch die Schwierigkeit des Gegenſtandes und die Tiefe der Gedanken zu entſchuldigen: aber wer ſich ſelber bis auf den Grund klar iſt und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich ſchreiben, wird nie ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe aufſtellen und zur Bezeichnung derſelben aus fremden Sprachen höchſt ſchwierige komplicirte Ausdrücke zuſammenſuchen, um ſolche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, ſogar ſcholaſtiſchen Philoſophie Worte und Formeln nahm, die er zu ſeinen Zwecken mit einander verband, wie z. B. „tranſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception“ und überhaupt „Einheit der Syntheſis“ allemal geſetzt, wo „Vereinigung“ ganz allein ausreichte. Ein Solcher wird ferner nicht das ſchon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verſtande, den Kategorien, der Erfahrung und andern Hauptbegriffen. Ein Solcher wird überhaupt nicht ſich unabläſſig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darſtellung des hundert Mal dageweſenen Gedankens, ihm wieder gerade dieſelben dunkeln Stellen laſſen; ſondern er wird einmal deutlich, gründlich, erſchöpfend ſeine Meinung ſagen, und dabei es bewenden laſſen. Aber der größte Nachtheil, den Kants ſtellenweiſe dunkler Vortrag gehabt hat, iſt, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autoriſation mißdeutet wurde. Das Publikum war genöthigt worden einzuſehn, daß das Dunkle nicht immer ſinnlos iſt: ſogleich flüchtete ſich das Sinnloſe hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der Erſte der dies neue Privilegium ergriff und ſtark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigſtens gleich, und ein Heer hungriger Skribenten ohne Geiſt und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftiſchen baaren Unſinns, im Zuſammenſchmieren ſinnleerer, raſender Wortgeflechte, wie man ſie bis dahin nur in Tollhäuſern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpeſten allgemeinen Myſtifikation, die je geweſen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erſcheinen und ein Denkmal Deutſcher Niaiſerie bleiben wird. Vergeblich ſchrieb unterdeſſen Jean Paul ſeinen ſchönen Paragraphen „höhere Würdigung des philoſophiſchen Tollſeyns auf dem Katheder und des dichteriſchen auf dem Theater“ (Äſthet. Nachſch.): denn vergeblich hatte ſchon Göthe geſagt:

„So ſchwätzt und lehrt man ungeſtört,
Wer mag ſich mit den Narr'n befaſſen!

> Gewöhnlich glaubt der Menſch, wenn er nur Worte hört,
> Es müſſe ſich dabei doch auch was denken laſſen."

Doch kehren wir zu *Kant* zurück. Man kann nicht umhin einzugeſtehn, daß ihm die antike, grandioſe Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philoſophie hat keine Analogie mit der Griechiſchen Baukunſt, welche große, einfache, dem Blick ſich auf einmal offenbarende Verhältniſſe darbietet: vielmehr erinnert ſie ſehr ſtark an die Gothiſche Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit von Kants Geiſt iſt ein ſonderbares Wohlgefallen an der *Symmetrie*, welche die bunte Vielheit liebt, um ſie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und ſo immerfort, gerade wie an den Gothiſchen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zu Liebe, ſo weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkiſchen Gärtner, deren Werk ſymmetriſche Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidaliſche und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken ſind. Ich will dies mit Thatſachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit iſolirt abgehandelt, dann dieſe ganze Raum und Zeit füllende Welt der Anſchauung, in der wir leben und ſind, abgefertigt hat mit den nichtsſagenden Worten „der empiriſche Inhalt der Anſchauung wird uns *gegeben*," — gelangt er ſofort, mit *einem* Sprunge, zur *logiſchen Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie*, zur *Tafel der Urtheile*. Aus dieſer deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, ſymmetriſch unter vier Titeln abgeſteckt, welche ſpäterhin das furchtbare Bett des Prokruſtes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menſchen vorgeht gewaltſam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit ſcheuend und kein Sophisma verſchmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erſte was aus ihr ſymmetriſch abgeleitet wird iſt die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft, nämlich: Axiome der Anſchauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Von dieſen Grundſätzen ſind die beiden erſten einfach: die beiden letztern aber treiben ſymmetriſch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er *Begriffe* nennt: dieſe Grundſätze der Naturwiſſenſchaft ſind aber *Urtheile*. Zufolge ſeines oberſten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, iſt jetzt an den *Schlüſſen* die Reihe ſich fruchtbar zu erweiſen: und zwar thun ſie dies wieder ſymmetriſch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den *Verſtand* die Erfahrung, ſammt ihren Grundſätzen a priori, erwuchs; eben ſo entſtehn durch Anwendung der *Schlüſſe* auf die Kategorien, welches Geſchäft die *Vernunft*, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu ſuchen, verrichtet, die *Ideen* der Vernunft. Dieſes geht nun ſo vor ſich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Oberſätzen zu Schlüſſen, welche letztere dem gemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzuſehn iſt, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategoriſchen Schlußart die Idee der *Seele*, aus der hypothetiſchen die Idee der *Welt*, und aus der disjunktiven die Idee von *Gott*. In der mittelſten, der Idee der Welt, wiederholt ſich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Theſen hervorbringen, von denen jede ihre Antitheſe zum ſymmetriſchen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchſt ſcharfſinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unſre Bewunderung; werden aber weiterhin daſſelbe in ſeinem Fundament und in ſeinen Theilen gründlich unterſuchen. — Doch müſſen folgende Betrachtungen vorangeſchickt werden.

Es iſt zum Erſtaunen, wie Kant ohne ſich weiter zu beſinnen, ſeinen Weg verfolgt, ſeiner Symmetrie nachgehend, nach ihr alles ordnend, ohne jemals einen der ſo behandelten Gegenſtände für ſich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathematik in Betrachtung nimmt, vernachläſſigt er die übrige anſchauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält ſich allein an das abſtrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erſt von der anſchaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutſamer, allgemeiner, gehaltreicher iſt, als der abſtrakte Theil unſrer Erkenntniß. Ja er hat, und dies iſt ein Hauptpunkt, nirgends die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß deutlich unterſchieden, und eben dadurch, wie wir hernach ſehen werden, ſich in unauflösliche Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtsſagenden „ſie iſt gegeben," macht er nun, wie geſagt, die logiſche Tafel der Urtheile zum Grundſtein ſeines Gebäudes. Aber hier beſinnt er ſich auch nicht einen Augenblick über Das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Dieſe Formen der Urtheile ſind ja Worte und Wortverbindungen. Es ſollte doch zuerſt gefragt werden, was dieſe unmittelbar bezeichnen: es hätte ſich gefunden, daß dies Begriffe ſind. Die nächſte Frage wäre dann geweſen nach dem Weſen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte ſich ergeben, welches Verhältniß dieſe zu den anſchaulichen Vorſtellungen, in denen die Welt daſteht, haben: da wäre Anſchauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anſchauung a priori, ſondern auch wie ihr Gehalt, die empiriſche Anſchauung, ins Bewußtſeyn kommt, hätte nun unterſucht werden müſſen. Dann aber hätte ſich gezeigt welchen Antheil hieran der Verſtand hat, alſo auch überhaupt was der Verſtand und was dagegen eigentlich die Vernunft ſei, deren Kritik hier geſchrieben wird. Es iſt höchſt auffallend, daß er dieſes leztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend beſtimmt; ſondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zuſammenhang es fordert, unvollſtändige und unrichtige Erklärungen von ihr *). Z. B. S. 11. V, 24. der Krit. d. rein. Vern. iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 299. V, 356 heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der Principien und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der Regeln ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große

---

*) Hier ſei bemerkt, daß ich die Krit. d. rein. Vern. überall nach der Seitenzahl der erſten Auflage citire, da in der Roſenkranziſchen Ausgabe der geſammten Werke dieſe Seitenzahl durchgängig beigegeben iſt: außerdem füge ich mit vorgeſetztem V die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu: Dieſer ſind alle übrigen gleichlautend, alſo auch wohl in der Seitenzahl.

Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes a priori erkannt wird, eine **Regel** ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkührliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330. V, 386 iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 69. V, 94.) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, metaphyſiſch, oder metalogiſch iſt (einleit. Abhdl. §§. 33, 34, 35.): iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 303. V, 360 wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden: und als Beiſpiel wird angeführt: aus dem Satz: „alle Menſchen ſind ſterblich," ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen" noch durch den bloßen Verſtand gezogen: hingegen dieſe: „alle Gelehrte ſind ſterblich" erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 553. V, 581 iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen. S. 614 V, 642 beſteht ſie darin, daß wir von unſern Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 643, 44. V, 671, 72, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen: S. 646. V, 674 iſt ſie nichts anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der **Verſtand** wird ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt, an ſieben Stellen der Krit. d. rein. Vern. S. 51, V, 75 iſt er das Vermögen Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen: S. 69, V, 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, 5te Aufl. im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 132, V, 171 das Vermögen der Regeln. S. 158, V, 197 aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht:“ und dennoch ward er oben der Vernunft ‚entgegengeſetzt; weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 160, V, 199 iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe; S. 302, V, 359 aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehn) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches, logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie, ohne weitere Autorität als den in ganz anderm Sinn gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Eben ſo bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was denn überhaupt ein Begriff ſei. Allein auch dieſe ſo nothwendige Unterſuchung iſt leider ganz unterblieben, was viel beigetragen hat zu der heilloſen Vermiſchung intuitiver und abſtrakter Erkenntniß, die ich bald nachweiſen werde. — Derſelbe Mangel an hinlänglichem Beſinnen, mit welchem er die Fragen übergieng: was iſt Anſchauung? was iſt Reflexion? was Begriff, was Vernunft? was Verſtand? — ließ ihn auch folgende eben ſo unumgänglich nöthige Unterſuchungen übergehn: was nenne ich den Gegenſtand, den ich von der Vorſtellung unterſcheide? was iſt Daſeyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — aber er verfolgt, ohne ſich zu beſinnen oder umzuſehn, ſein logiſches Schema und ſeine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile ſoll und muß der Schlüſſel zu aller Weisheit ſeyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienſt Kants aufgeſtellt, daß er die Erſcheinung vom Dinge an ſich unterſchied, dieſe ganze ſichtbare Welt für Erſcheinung erklärte und daher den Geſetzen derſelben alle Gültigkeit über die Erſcheinung hinaus abſprach. Es iſt allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Exiſtenz der Erſcheinung nicht aus der einfachen, ſo nahe liegengenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt“ ableitete, um ſo, ſchon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da iſt, als von dieſem abhängig, durch dieſes bedingt und daher als bloße Erſcheinung, die nicht an ſich, nicht unbedingt exiſtirt, darzuſtellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen deſſen Verdienſt Kant nicht gerecht iſt, zum Grundſtein ſeiner Philoſophie gemacht und ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben, obwohl er ſelbſt nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und ſodann theils nicht verſtanden, theils nicht genugſam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner erſten Auflage, Kants Umgehen dieſes Berkeley'ſchen Satzes aus einer ſichtbaren Scheu vor dem entſchiedenen Idealismus erklärt, welchen ich andrerſeits in vielen Stellen der Krit. d. r. V. doch deutlich ausgeſprochen fand, und hatte demnach Kanten des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt geziehen. Auch war dieſer Vorwurf gegründet, ſofern man, wie es damals mein Fall war, die Krit. d. r. V. bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten 5 folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber ſpäter Kants Hauptwerk in der bereits ſelten gewordenen erſten Auflage las, ſah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widerſprüche verſchwinden und fand daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt“ gebraucht, doch, mit eben der Entſchiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorſtellung des ſie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daſelbſt ohne Rückhalt ſagt: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſers Subjekts und eine Art Vorſtellungen deſſelben.“ Aber die ganze Stelle von S. 348 bis 392, in welcher Kant ſeinen entſchiedenen Idealismus überaus ſchön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage ſupprimirt und dagegen eine Menge ihr widerſtreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch iſt denn der Text der Krit. der rein. V., wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkulirt hat, ein verunſtalteter und verdorbener geworden, und dieſelbe ein ſich ſelbſt widerſprechendes Buch geweſen, deſſen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verſtändlich ſeyn konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermuthungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer ſolchen Verunſtaltung ſeines unſterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Profeſſor Roſenkranz, deſſen Hauptſtelle derſelbe in ſeine Vorrede zum zweiten Bande der von ihm beſorgten Auflage der ſämmtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich alſo hier verweiſe. In Folge meiner Vorſtellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Prof. Roſenkranz ſich bewogen gefunden, die Krit. d. r. Vernunft in ihrer urſprünglichen Geſtalt wieder herzuſtellen, indem er ſie, in beſagtem zweiten Bande, nach der erſten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er ſich um die Philoſophie ein unſchätzbares Verdienſt erworben, ja das wichtigſte Werk der Deutſchen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat: und Das ſoll man ihm nie vergeſſen. Aber Keiner bilde ſich ein, die Krit. d. r. V. zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten oder einer der folgenden Auflagen geleſen hat: das iſt ſchlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verſtümmelten, verdorbenen, gewiſſermaaßen unächten Text geleſen. Es iſt meine Pflicht, Dies hier entſchieden und zu Jedermanns Warnung auszuſprechen.

Mit der in der erſten Auflage der Krit. d. r. V. ſo deutlich ausgeſprochenen, entſchieden idealiſtiſchen Grundanſicht ſteht jedoch die Art, wie Kant das Ding an ſich einführt, in unleugbarem Widerſpruch, und ohne Zweifel iſt dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealiſtiſche Hauptſtelle ſupprimirte, und ſich geradezu gegen den Berkeley'ſchen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonſequenzen in ſein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen deſſelben abhelfen zu können. Dieſes iſt bekanntlich die Einführung des Dinges an ſich, auf die von ihm gewählte Weiſe, deren Unſtatthaftigkeit von G. E. Schulze im Aeneſidemus weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt ſeines Syſtems anerkannt wurde. Die Sache läßt ſich mit ſehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Vorausſetzung des Dinges an ſich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kauſalitätsgeſetz, daß nämlich die empiriſche Anſchauung, richtiger die Empfindung in unſern Sinnesorganen, von der ſie ausgeht, eine äußere Urſache haben müſſe. Nun aber iſt, nach ſeiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Geſetz der Kauſalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unſers Intellekts, alſo ſubjektiven Urſprungs; ferner iſt die Sinnesempfindung ſelbſt, auf welche wir hier das Kauſalitätsgeſetz anwenden, unleugbar ſubjektiv; und endlich ſogar der Raum, in welchen wir mittelſt dieſer Anwendung die Urſache der Empfindung als Objekt verſetzen, iſt eine a priori gegebene, folglich ſubjektive Form unſers Intellekts. Mithin bleibt die ganze empiriſche Anſchauung durchweg auf ſubjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verſchiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt ſich als ein Ding an ſich hineinbringen, oder als nothwendige Vorausſetzung darthun. Wirklich iſt und bleibt die empiriſche Anſchauung unſere bloße Vorſtellung: es iſt die Welt als Vorſtellung. Zum Weſen an ſich dieſer können wir nur auf dem ganz anderartigen, von mir eingeſchlagenen Wege, mittelſt Hinzuziehung des Selbſtbewußtſeyns, welches den Willen als das Anſich unſrer eigenen Erſcheinung kund giebt, gelangen: dann aber wird das Ding an ſich ein von der Vorſtellung und ihren Elementen toto genere Verſchiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie geſagt, früh nachgewieſene, große Gebrechen des Kantiſchen Syſtems in dieſem Punkt iſt ein Beleg zu dem ſchönen Indiſchen Sprichwort: „kein Lotus ohne Stengel.“ Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an ſich iſt hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an ſich zur gegebenen Erſcheinung. Auf dieſe letztere Weiſe aber mißverſtand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, ſondern um Aufſehn, zur Beförderung ſeiner perſönlichen Zwecke. Demnach war er dreiſt und gedankenlos genug, das Ding an ſich ganz abzuleugnen und ein Syſtem aufzuſtellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorſtellung, ſondern auch das Materiale, der geſammte Gehalt derſelben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilsloſigkeit und Niaiſerie des Publikums, welches ſchlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unſinniges Wiſchiwaſchi für Beweiſe hinnahm; ſo daß es ihm glückte, die Aufmerkſamkeit deſſelben von Kant auf ſich zu lenken und der Deutſchen Philoſophie die Richtung zu geben, in welcher ſie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unſinnigen Hegelſchen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den ſchon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß nicht gehörig geſondert hat, woraus eine heilloſe Konfuſion entſtanden iſt, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anſchaulichen Vorſtellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen ſcharf getrennt; ſo würde er dieſe beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies iſt nun leider nicht der Fall geweſen; obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, alſo vielleicht unerwartet iſt. Sein „Objekt der Erfahrung“ davon er beſtändig redet, der eigentliche Gegenſtand der Kategorien, iſt nicht die anſchauliche Vorſtellung, iſt aber auch nicht der abſtrakte Begriff, ſondern von beiden verſchieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, ſo unglaublich dies ſcheint, an Beſonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen und ſich und Andern deutlich zu erklären, ob ſein „Gegenſtand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß“ die anſchauliche Vorſtellung in Raum und Zeit (meine erſte Klaſſe der Vorſtellungen) iſt, oder bloß der abſtrakte Begriff. Ihm ſchwebt, ſo ſeltſam es auch iſt, beſtändig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unſälige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehn muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehn habe.

Die *transſcendentale Aeſthetik* iſt ein ſo überaus verdienſtvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweiſe haben ſo volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrſätze derſelben den unumſtößlichen Wahrheiten beizähle, wie ſie ohne Zweifel auch zu den folgenreichſten gehören, mithin als das Seltenſte auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphyſik, zu betrachten ſind. Ich wüßte von denſelben nichts hinwegzunehmen; nur Einiges hinzuzuſetzen. Beſonders nämlich iſt Kant mit ſeinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidiſche Demonſtrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 87 V, 120 geſagt hatte, alle geometriſche Erkenntniß habe aus der Anſchauung unmittelbare Evidenz. Es iſt höchſt merkwürdig, daß ſogar einer ſeiner Gegner, und zwar der ſcharfſinnigſte derſelben, G. E. Schulze, (Kritik der theoret. Philoſophie, Bd. 2. S. 241.) den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehn würde, als die wirklich übliche iſt; wodurch er einen apagogiſchen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidiſche Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wiſſen. Ich berufe mich auf §. 15 im erſten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transſcendentalen Aeſthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anſchauung, muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derſelben, über die Art wie die *empiriſche* Anſchauung in unſer Bewußtſeyn kommt, wie die Erkenntniß dieſer ganzen, für uns ſo realen und ſo wichtigen Welt in uns entſteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter als den oft wiederholten, nichtsſagenden Ausdruck: „das Empiriſche der Anſchauung wird von außen *gegeben*." — Dieſerhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen der Anſchauung*, durch einen Sprung, zum *Denken*, zur *transſcendentalen Logik*. Gleich am Eingang derſelben (Krit. d. r. V. S. 50. V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empiriſchen Anſchauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den erſten falſchen Schritt, begeht das πρῶτον ψεῦδος. „Unſere Erkenntniß, ſagt er, hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erſte iſt die Fähigkeit Vorſtellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenſtand durch dieſe Vorſtellungen zu erkennen: durch die erſte wird uns ein *Gegenſtand* gegeben, durch die zweite wird er gedacht.“ — Das iſt falſch: denn danach wäre der *Eindruck*, für den allein wir bloße Receptivität haben, der alſo von außen kommt und allein eigentlich „*gegeben*“ iſt, ſchon eine *Vorſtellung*, ja ſogar ſchon ein *Gegenſtand*. Er iſt aber nichts weiter, als eine bloße *Empfindung* im Sinnesorgan, und erſt durch Anwendung des *Verſtandes* (d. i. des Geſetzes der Kauſalität) und der Anſchauungsformen des Raums und der Zeit wandelt unſer *Intellekt* dieſe bloße *Empfindung* in eine *Vorſtellung* um, welche nunmehr als *Gegenſtand* in Raum und Zeit daſteht und von letzterem (dem Gegenſtand) nicht anders unterſchieden werden kann, als ſofern man nach dem Dinge an ſich frägt, außerdem aber mit ihm identiſch iſt. Damit iſt aber das Geſchäft des Verſtandes und der anſchauenden Erkenntniß vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens; daher dieſe Vorſtellungen auch das Thier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spotaneität beigelegt werden kann; ſo wird die *anſchauende* Erkenntniß gänzlich verlaſſen, und eine völlig andere Klaſſe von Vorſtellungen, nämlich nichtanſchauliche, abſtrakte Begriffe, tritt ins Bewußtſeyn: dies iſt die Thätigkeit der *Vernunft*, welche jedoch den ganzen Gehalt ihres Denkens allein aus der dieſem vorhergegangenen Anſchauung und Vergleichung deſſelben mit andern Anſchauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken ſchon in die Anſchauung und legt den Grund zu der heilloſen Vermiſchung der intuitiven und abſtrakten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beſchäftigt bin. Er läßt die Anſchauung, für ſich genommen, verſtandlos, rein ſinnlich, alſo ganz paſſiv ſeyn, und erſt durch das Denken (Verſtandeskategorie) einen *Gegenſtand* aufgefaßt werden: ſo bringt er *das Denken in die Anſchauung*. Dann iſt aber wiederum der Gegenſtand des *Denkens* ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken ſeinen weſentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abſtraktion einbüßt und ſtatt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder *das Anſchauen in das Denken* bringt. Daraus entſpringt die beſagte heilloſe Vermiſchung, und die Folgen dieſes erſten falſchen Schritts erſtrecken ſich über ſeine ganze Theorie des Erkennens. Durch das Ganze derſelben zieht ſich die gänzliche Vermiſchung der anſchaulichen Vorſtellung mit der abſtrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenſtand der Erkenntniß durch den Verſtand und deſſen Kategorien darſtellt und dieſe Erkenntniß *Erfahrung* nennt. Es iſt ſchwer zu glauben, daß Kant ſelbſt ſich etwas völlig Beſtimmtes und eigentlich deutliches bei dieſem Gegenſtand des Verſtandes gedacht habe: dieſes werde ich jetzt beweiſen, durch den ungeheuren Widerſpruch der durch die ganze transſcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit iſt, die ſie umhüllt.

Nämlich in der Krit. d. rein. Vern. S. 67—69. V, 92—94; S. 89, 90. V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und ſchärft ein: der Verſtand ſei kein Vermögen der Anſchauung, ſeine Erkenntniß ſei nicht intuitiv, ſondern diskurſiv: der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen (S. 69. V, 94), und ein Urtheil ſei mittelbare Erkenntniß, Vorſtellung einer Vorſtellung (S. 68. V, 93); der Verſtand ſei das Vermögen zu denken, und denken ſei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 69. V, 94); die Kategorien des Verſtandes ſeien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden (S. 89. V, 122), und die Anſchauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weiſe (S. 91. V, 123); unſer Verſtand könne nur denken, nicht anſchauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen §. 20: Anſchauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urtheilen komme allein dem Verſtande zu: und §. 22: die Sache der Sinne ſei anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der Kritik der praktiſchen Vernunft, 4te Aufl. S. 247: Roſenkr. Aufl. S. 281. der Verſtand iſt diskurſiv, ſeine Vorſtellungen ſind Gedanken, nicht Anſchauungen. — Alles dieſes ſind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß dieſe anſchauliche Welt für uns da wä[illegible] auch wenn wir gar keinen Verſtand hätten, daß ſie auf eine ga[illegible] unerklärliche Weiſe in unſern Kopf kommt, welches er eben durch ſeinen wunderlichen Ausdruck, die Anſchauung wäre gegeben häufig bezeichnet, ohne dieſen unbeſtimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerſpricht allem Angeführten auf das ſchreiendeſte ſeine ganze übrige Lehre vom Verſtande, von deſſen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er ſolche in der transſcendentalen Logik vorträgt. Nämlich: Kritik d. rein. Vern. S. 79. V. 105 bringt der Verſtand durch ſeine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anſchauung, und die reinen Verſtandesbegriffe gehn a priori auf Gegenſtände der Anſchauung; S. 94. V, 126 ſind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es ſei der Anſchauung oder des Denkens das in ihr angetroffen wird;“ V, S. 127 iſt der Verſtand Urheber der Erfahrung; V, S. 128 beſtimmen die Kategorien die Anſchauung der Gegenſtände; V, S. 130 iſt Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum iſt) als verbunden vorſtellen, erſt durch eine Verſtandeshandlung verbunden worden. V, S. 135 wird der Verſtand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, iſt die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, ſondern iſt Anſchauung. V, S. 136 finden wir gar einen oberſten Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand. V, S. 143 ſteht ſogar als Ueberſchrift, daß alle ſinnliche Anſchauung durch die Kategorien bedingt ſei. Ebendaſelbſt bringt die logiſche Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung ſteht nothwendig unter den Kategorien; V, S. 144 kommt Einheit in die Anſchauung, mittelſt der Kategorien, durch den Verſtand. V, S. 145 wird das Denken des Verſtandes ſehr ſeltſam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anſchauung ſyntheſirt, verbindet und ordnet. V, S. 161 iſt Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und beſteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anſchauungen ſind. V, S. 159 ſind die Kategorien Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden der Anſchauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165 eine Hauptlehre Kants vorgetragen, dieſe: daß der Verſtand die Natur allererſt möglich mache, indem er ihr Geſetze a priori vorſchreibe und ſie ſich nach ſeiner Geſetzmäßigkeit richte u. ſ. w. Nun iſt aber die Natur doch wohl ein Anſchauliches und kein Abstractum: der Verſtand müßte demnach ein Vermögen der Anſchauung ſeyn. V, S. 168 wird geſagt, die Verſtandesbegriffe ſeien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und dieſe ſei die Beſtimmung der Erſcheinungen in Raum und Zeit überhaupt: welche Erſcheinungen denn doch wohl in der Anſchauung daſind. Endlich S. 189—211. V, 232—65 ſteht der lange Beweis (deſſen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung üb. d. Satz v. Grunde §. 24. ausführlich gezeigt iſt) daß die objektive Succeſſion und auch das Zugleichſeyn der Gegenſtände der Erfahrung nicht ſinnlich wahrgenommen, ſondern allein durch den Verſtand in die Natur gebracht werden, welche ſelbſt dadurch erſt möglich wird. Gewiß iſt aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichſeyn der Zuſtände lauter Anſchauliches und kein bloß abſtrakt Gedachtes.

Ich fordre Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, dieſe Widerſprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei ſeiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verſtandes und ſeiner zwölf Funktionen beſtimmt wird, etwas ganz Deutliches und Beſtimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewieſene Widerſpruch, der ſich durch die ganze transſcendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derſelben iſt. Kant war ſich nämlich des Widerſpruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, verſchleierte ihn daher für ſich und für Andre und umgieng ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon iſt es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine ſo ſeltſame, komplicirte Maſchine machte, mit ſo vielen Rädern, als da ſind die zwölf Kategorien, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transſcendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Und ungeachtet dieſes großen Apparats wird zur Erklärung der Anſchauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptſache in unſrer Erkenntniß iſt, auch nicht einmal ein Verſuch gemacht; ſondern dieſe ſich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben.“ S. 145 der 5ten Aufl. erfahren wir noch, daß dieſelbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieſes etwas von der Anſchauung Verſchiedenes ſeyn.

Wenn wir nun Kants innerſte, von ihm ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochene Meinung zu erforſchen uns bemühen; ſo finden wir, daß wirklich ein ſolches, von der Anſchauung verſchiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff iſt, ihm der eigentliche Gegenſtand für den Verſtand iſt, ja, daß die ſonderbare Vorausſetzung eines ſolchen unvorſtellbaren Gegenſtandes es eigentlich ſeyn ſoll, wodurch allererſt die Anſchauung zur Erfahrung wird. Ich glaube daß ein altes, eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objekts, welches an ſich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt iſt. Es iſt durchaus nicht das angeſchaute Objekt, ſondern es wird durch den Begriff zur Anſchauung hinzugedacht, als etwas derſelben Entſprechendes, und nunmehr iſt die Anſchauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die ſie folglich erſt durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegenſatz gegen unſre Darſtellung, nach welcher der Begriff allein von der Anſchauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieſes direkt nicht vorſtellbaren Objekts zur Anſchauung iſt dann die eigentliche Funktion der Kategorien. Beſonders deutlich wird dies aus einer Stelle S. 125 der 5ten Auflage: „Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehn, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird:“ welches er bejaht. Hier zeigt ſich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfuſion. Denn der Gegenſtand als ſolcher iſt allemal nur für die Anſchauung und in ihr da; ſie mag nun durch die Sinne oder, bei ſeiner Abweſenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird iſt allemal ein allgemeiner, nicht anſchaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt ſeyn kann: aber nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, als welche ſelbſt allezeit anſchaulich ſind und bleiben. Denn unſer Denken dient nicht dazu, den Anſchauungen Realität zu verleihen: dieſe haben ſie, ſoweit ſie ihrer fähig ſind (empiriſche Realität) durch ſich ſelbſt; ſondern es dient das Gemeinſame und die Reſultate der Anſchauungen zuſammenzufaſſen, um ſie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber ſchreibt die Gegenſtände ſelbſt dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verſtande abhängig zu machen, ohne jedoch dieſen ein Vermögen der Anſchauung ſeyn zu laſſen. In dieſer Beziehung unterſcheidet er allerdings das Anſchauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich aber ſind ſie nur Erſteres: unſere empiriſche Anſchauung iſt ſofort objektiv; eben weil ſie vom Kauſalnexus ausgeht. Ihr Gegenſtand ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne: der einſeitige Eindruck auf dieſe wird dabei ſofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum Denken übergehn, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Reſultate unſers Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir Dieſes feſthalten, ſo erhellt die Unzuläſſigkeit der Annahme, daß die Anſchauung der Dinge erſt durch das die 12 Kategorien anwendende Denken eben dieſer Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr iſt in der Anſchauung ſelbſt ſchon die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung, gegeben: allein die Anſchauung kann auch nur zu Stande kommen mittelſt Anwendung der Erkenntniß vom Kauſalnexus, welche die einzige Funktion des Verſtandes iſt, auf die Sinnesempfindung. Die Anſchauung iſt demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritiſirte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgeſprochen in der Kritik der Urtheilskraft, §. 36, gleich Anfangs; desgleichen in den Metaphyſ. Anfangsgr. d. Naturwiſſenſchaft, in der Anmerkung zur erſten Erklärung der Phänomenologie. Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei dieſem mißlichen Punkte ſich am wenigſten getraute, findet man ſie aufs Deutlichſte dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kieſewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik,“ 3te Aufl. erſter Theil S. 434 der Auseinanderſetzung, und 2ter Theil §§. 52 und 53 der Auseinanderſetzung: desgleichen in Tieftrunks Denklehre in rein Deutſchem Gewande, 1825. Da zeigt ſich ſo recht, wie jedem Denker ſeine nicht ſelbſtdenkenden Schüler zum Vergrößerungsſpiegel ſeiner Fehler werden. Kant iſt bei dieſer Darſtellung ſeiner einmal beſchloſſenen Kategorienlehre durchgängig leiſe aufgetreten, die Schüler hingegegen ganz dreiſt, wodurch ſie das Falſche der Sache völlig bloß legen.

Dem Geſagten zufolge iſt bei Kant der Gegenſtand der Kategorien zwar nicht das Ding an ſich, aber doch deſſen nächſter Anverwandter: es iſt das Objekt an ſich, iſt ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, iſt ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anſchaulich, iſt Gegenſtand des Denkens, und doch nicht abſtrakter Begriff. Demnach unterſcheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorſtellung, 2) den Gegenſtand der Vorſtellung, 3) das Ding an ſich. Erſtere iſt Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anſchauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite iſt Sache des Verſtandes, der es durch ſeine 12 Kategorien hinzu denkt. Das Dritte liegt jenſeit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu ſehe man S. 108, 109 der erſten Aufl. d. Krit. d. r. V.). Nun iſt aber die Unterſcheidung der Vorſtellung und des Gegenſtandes der Vorſtellung ungegründet: dies hatte ſchon Berkeley bewieſen und es geht hervor aus meiner ganzen Darſtellung im erſten Buche, beſonders Kap. 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealiſtiſcher Grundanſicht in der erſten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenſtand der Vorſtellung zur Vorſtellung rechnen und mit ihr identifiziren, ſo müßte man ihn zum Dinge an ſich ziehn: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenſtand beilegt. Immer aber ſteht Dies feſt, daß, bei deutlicher Beſinnung, nichts weiter zu finden iſt, als Vorſtellung und Ding an ſich. Das unberechtigte Einſchieben jenes Zwitters, Gegenſtand der Vorſtellung, iſt die Quelle der Irrthümer Kants: mit deſſen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da ſie zur Anſchauung nichts beitragen und vom Dinge an ſich nicht gelten ſollen, ſondern wir mittelſt ihrer nur jene „Gegenſtände der Vorſtellungen" denken und dadurch die Vorſtellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empiriſche Anſchauung iſt ſchon Erfahrung: empiriſch aber iſt jede Anſchauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: dieſe Empfindung bezieht der Verſtand, mittelſt ſeiner alleinigen Funktion (Erkenntniß a priori des Kauſalitätsgeſetzes) auf ihre Urſache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anſchauung) ſich darſtellt als Gegenſtand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als ſolches immer noch Vorſtellung bleibt, wie eben Raum und Zeit ſelbſt. Wollen wir über dieſe Vorſtellung hinaus, ſo ſtehn wir bei der Frage nach dem Ding an ſich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphyſik überhaupt iſt. Mit dem hier dargelegten Irrthum Kants ſteht in Verbindung ſein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entſtehung der empiriſchen Anſchauung giebt, ſondern dieſe ohne Weiteres gegeben ſeyn läßt, ſie identifizirend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anſchauungsformen Raum und Zeit beigiebt, Beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus dieſen Materialien entſteht noch keine objektive Vorſtellung: vielmehr erfordert dieſe ſchlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Urſache, alſo Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes, alſo Verſtand; da ohne Dieſes die Empfindung immer noch ſubjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum verſetzt, auch wenn ihr dieſer beigegeben iſt. Aber bei Kant durfte der Verſtand nicht zur Anſchauung verwendet werden: er ſollte bloß denken, um innerhalb der transſcendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zuſammen: daß er für die, richtig erkannte, Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der objektiven empiriſchen Anſchauung ſelbſt, zu führen mir überlaſſen hat und ſtatt deſſen einen offenbar falſchen giebt, wie ich dies ſchon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 24 dargethan habe. — Aus Obigem iſt klar, daß Kants „Gegenſtand der Vorſtellung" (2) zuſammengeſetzt iſt aus dem, was er theils der Vorſtellung (1), theils dem Ding an ſich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unſer Verſtand 12 verſchiedene Funktionen anwendete, um durch eben ſo viele Begriffe a priori die Gegenſtände, welche vorher bloß angeſchaut wurden, zu denken; ſo müßte jedes wirkliche Ding als ſolches eine Menge Beſtimmungen haben, welche als a priori gegeben, ſich, eben wie Raum und Zeit, ſchlechterdings nicht wegdenken ließen, ſondern ganz weſentlich zum Daſeyn des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenſchaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Beſtimmung iſt anzutreffen: die der Kauſalität. Auf dieſer beruht die Materialität, da das Weſen der Materie im Wirken beſteht und ſie durch und durch Kauſalität iſt (Siehe Bd. 2, Kap. 4). Materialität aber iſt es allein, die das reale Ding vom Phantaſiebilde, welches denn doch nur Vorſtellung iſt, unterſcheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, ſeiner Materie nach, während die Formen wechſeln, in Gemäßheit der Kauſalität. Alles Uebrige am Dinge ſind entweder Beſtimmungen des Raums, oder der Zeit, oder ſeine empiriſchen Eigenſchaften, die alle zurücklaufen auf ſeine Wirkſamkeit, alſo Beſtimmungen der Kauſalität ſind. Die Kauſalität aber geht ſchon als Bedingung in die empiriſche Anſchauung ein, welche demnach Sache des Verſtandes iſt, der ſchon die Anſchauung möglich macht, außer dem Kauſalitätsgeſetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt iſt, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältniſſe der Dinge zu einander, oder zu unſrer Reflexion und zuſammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundloſigkeit der Kategorienlehre giebt ſchon der Vortrag derſelben. Welch ein Abſtand, in dieſer Hinſicht, zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Analytik! Dort welche Klarheit, Beſtimmtheit, Sicherheit, feſte Ueberzeugung, die ſich unverhohlen ausſpricht und unfehlbar mittheilt! Alles iſt lichtvoll, keine finſtern Schlupfwinkel ſind gelaſſen: Kant weiß was er will und weiß daß er Recht hat. Hier hingegen iſt Alles dunkel, verworren, unbeſtimmt, ſchwankend, unſicher, der Vortrag ängſtlich, voll Entſchuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes

Auch iſt der ganze zweite und dritte Abſchnitt der Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten ſelbſt nicht genügte, und iſt ein ganz anderer als in der erſten, jedoch nicht klärer geworden. Man ſieht wirklich Kanten im Kampf mit der Wahrheit, um ſeine einmal beſchloſſene Lehrmeinung durchzuſetzen. In der transſcendentalen Aeſthetik ſind alle ſeine Lehrſätze wirklich bewieſen, aus unleugbaren Thatſachen des Bewußtſeyns; in der transſc. Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es ſo ſei und ſeyn müſſe. Alſo hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil iſt die Phyſiognomie des Geiſtes. — Noch iſt zu bemerken, daß Kant, ſo oft er, zur nähern Erörterung, ein Beiſpiel geben will, faſt jedes Mal die Kategorie der Kauſalität dazu nimmt; wo das Geſagte denn richtig ausfällt; — weil eben das Kauſalitätsgeſetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verſtandes iſt, und die übrigen 11 Kategorien nur blinde Fenſter ſind. Die Deduktion der Kategorien iſt in der erſten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht ſich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anſchauung, der Verſtand, mittelſt des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu Stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Aſſociation, Apprehenſion, transſcendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchſt beachtenswerth iſt es aber, daß er bei dieſer Auseinanderſetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch jedem zuerſt einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung, auf ihre äußere Urſache. Wollte er daſſelbe nicht gelten laſſen; ſo mußte er es ausdrücklich leugnen: aber auch dies thut er nicht. Er ſchleicht alſo darum herum (und alle Kantianer ſind ihm eben ſo nachgeſchlichen). Das geheime Motiv hiezu iſt, daß er den Kauſalnexus unter dem Namen „Grund der Erſcheinung", für ſeine falſche Ableitung des Dinges an ſich aufſpart; und nächſtdem, daß durch die Beziehung auf die Urſache die Anſchauung intellektual würde, was er nicht zugeben darf. Ueberdies ſcheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kauſalnexus zwiſchen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres ſofort zum Ding an ſich werden und den Lockeſchen Empirismus einführen würde. Dieſe Schwierigkeit aber wird beſeitigt durch die Beſonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kauſalitätsgeſetz ſubjektiven Urſprungs iſt und auch der eigene Leib, ſofern er im Raum erſcheint, bereits zu den Vorſtellungen gehört. Aber Dies einzugeſtehn verhinderte Kanten ſeine Furcht vor dem Berkleyaniſchen Idealismus.

Als die weſentliche Operation des Verſtandes mittelſt ſeiner 12 Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung:“ jedoch wird Dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieſes Mannigfaltige der Anſchauung vor der Verbindung durch den Verſtand ſei. Nun aber ſind die Zeit und der Raum, dieſer in allen ſeinen drei Dimenſionen, Continua, d. h. alle ihre Theile ſind urſprünglich nicht getrennt, ſondern verbunden. Sie aber ſind die durchgängigen Formen unſrer Anſchauung: alſo erſcheint auch Alles was in ihnen ſich darſtellt (gegeben wird) ſchon urſprünglich als Continuum, d. h. ſeine Theile treten ſchon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anſchauung etwan dahin auslegen, daß ich die verſchiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieſes eine beziehe, alſo z. B. eine Glocke anſchauend erkenne, daß Das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend afficirt, doch nur ein und derſelbe Körper ſei; ſo iſt dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Kauſalnexus (dieſer wirklichen und alleinigen Funktion des Verſtandes), vermöge welcher alle jene verſchiedenen Einwirkungen auf meine verſchiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinſame Urſache derſelben, nämlich die Beſchaffenheit des vor mir ſtehenden Körpers, hinleiten, ſo daß mein Verſtand, ungeachtet der Verſchiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Urſache als ein einziges, ſich eben dadurch anſchaulich darſtellendes Objekt apprehendirt. — In der ſchönen Rekapitulation ſeiner Lehre, welche Kant in der Krit. d. r. V. S. S. 719—726 oder V, 747—754 giebt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, als „die bloße Regel der Syntheſis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat.“ Ihm ſcheint dabei ſo etwas vorzuſchweben, wie daß, bei der Konſtruktion des

Triangels, die Winkel die Regel der Zuſammenſetzung der Linien geben: wenigſtens kann man an dieſem Bilde ſich was er von der Funktion der Kategorien ſagt am beſten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſenſchaft“ enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und beſagt, daß ſie „von den formalen Verſtandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterſchieden ſeien,“ als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauſchen können: ſodann wird daſelbſt das Urtheil überhaupt definirt als „eine Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objekts werden.“ Hienach müßten die Thiere, da ſie nicht urtheilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt giebt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anſchauungen. Ich hingegen ſage: Objekte ſind zunächſt nur für die Anſchauung da, und Begriffe ſind allemal Abſtraktionen aus dieſer Anſchauung. Daher muß das abſtrakt Denken ſich genau nach der in der Anſchauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf dieſe den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andre a priori beſtimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Weſen die Bildung der Begriffe, d. i. abſtrakter, nichtanſchaulicher Vorſtellungen iſt, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im erſten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenſter hinauswerfen und allein die der Kauſalität behalten, jedoch einſehn, daß ihre Thätigkeit ſchon die Bedingung der empiriſchen Anſchauung iſt, welche ſonach nicht bloß ſenſual, ſondern intellektual iſt, und daß der ſo angeſchaute Gegenſtand, das Objekt der Erfahrung, Eins ſei mit der Vorſtellung, von welcher nur noch das Ding an ſich zu unterſcheiden iſt.

Nach in verſchiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der Kritik der reinen Vernunft hat ſich mir über die Entſtehung der transſc. Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt, die ich, als zum Verſtändniß derſelben ſehr förderlich, hier mittheile. Auf objektive Auffaſſung und höchſte menſchliche Beſonnenheit gegründete Entdeckung iſt ganz allein das Apperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch dieſen glücklichen Fund erfreut wollte Kant die Ader deſſelben noch weiter verfolgen, und ſeine Liebe zur architektoniſchen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empiriſchen *Anſchauung* eine reine Anſchauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; eben ſo, meinte er, würden auch wohl den empiriſch erworbenen *Begriffen* gewiſſe *reine Begriffe* als Vorausſetzung in unſerm Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empiriſche wirkliche Denken allererſt durch ein reines Denken a priori, welches an ſich aber gar keine Gegenſtände hätte, ſondern ſie aus der Anſchauung nehmen müßte, möglich ſeyn; ſo daß, wie die *transſc. Aeſthetik* eine Grundlage a priori der Mathematik nachweiſt, es auch für die Logik eine ſolche geben müßte; wodurch alsdann jene erſtere an einer *transſcendentalen Logik* ſymmetriſch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zuſtande des reinen Forſchens und Beobachtens des im Bewußtſeyn Vorhandenen; ſondern er war durch eine Vorausſetzung geleitet und verfolgte eine Abſicht, nämlich die, zu finden was er vorausſetzte, um auf die ſo glücklich entdeckte transſc. Aeſthetik eine ihr analoge, alſo ihr ſymmetriſch entſprechende, transſc. Logik als zweites Stockwerk aufzuſetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, ſo gut es gehn wollte, die *Kategorientafel* bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unſers *Denkens* eben der *Dinge* ſeyn ſollten, deren *Anſchauung* durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt iſt: ſymmetriſch entſprach alſo jetzt der *reinen Sinnlichkeit* ein *reiner Verſtand*. Danach nun gerieth er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plauſibilität der Sache zu erhöhen, mittelſt der Annahme des *Schematismus* der reinen Verſtandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm ſelbſt unbewußte Hergang ſeines Verfahrens ſich am deutlichſten verräth. Indem er nämlich darauf ausgieng, für jede empiriſche Funktion des Erkenntnißvermögens eine analoge aprioriſche zu finden, bemerkte er, daß zwiſchen unſerm empiriſchen Anſchauen und unſerm empiriſchen, in abſtrakten nichtanſchaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch ſehr häufig Statt findet, indem wir nämlich dann und wann vom abſtrakten Denken auf das Anſchauen zurückzugehn verſuchen, aber bloß verſuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unſer abſtraktes Denken ſich von dem ſichern Boden der Anſchauung nicht weit entfernt habe und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden ſei; ungefähr ſo, wie wir, im Finſtern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehn alsdann eben auch nur verſuchsweiſe und momentan auf das Anſchauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beſchäftigenden Begriffe entſprechende Anſchauung in der Phantaſie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat ſeyn kann, ſondern ein bloßer einſtweiliger *Repräſentant* deſſelben iſt: über dieſen habe ich das Nöthige ſchon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 29 beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieſer Art, im Gegenſatz des vollendeten Bildes der Phantaſie, ein *Schema*, ſagt, es ſei gleichſam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, ſo wie ein ſolches zwiſchen unſerm abſtrakten Denken empiriſch erworbener Begriffe und unſerer klaren, durch die Sinne geſchehenden Anſchauung in der Mitte ſteht, auch zwiſchen dem Anſchauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verſtandes (alſo den Kategorien) dergleichen *Schemata der reinen Verſtandesbegriffe a priori* vorhanden ſeien, welche Schemáta er als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori ſtückweiſe beſchreibt und jedes derſelben der ihm entſprechenden Kategorie zutheilt, in dem wunderlichen „Hauptſtück vom Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe", welches als höchſt dunkel berühmt iſt, weil kein Menſch je hat daraus klug werden können; deſſen Dunkelheit jedoch ſich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr als irgendwo die Abſichtlichkeit ſeines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entſchluß, zu finden was der Analogie entſpräche und der architektoniſchen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies iſt hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komiſche heranführt. Denn indem er den empiriſchen Schematen (oder Repräſentanten unſrer wirklichen Begriffe durch die Phantaſie) analoge Schemata der reinen (*inhaltsloſen*) Verſtandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, überſieht er, daß der Zweck ſolcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der

Zweck der Schemata beim empiriſchen (wirklichen) Denken bezieht ſich ganz allein auf den materiellen Inhalt ſolcher Begriffe: da nämlich dieſe aus der empiriſchen Anſchauung abgezogen ſind, helfen und orientiren wir uns dadurch, daß wir beim abſtrakten Denken zwiſchendurch ein Mal auf die Anſchauung, daraus die Begriffe entnommen ſind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu verſichern, daß unſer Denken noch realen Gehalt habe. Dies ſetzt aber nothwendig voraus, daß die uns beſchäftigenden Begriffe aus der Anſchauung entſprungen ſeien, und iſt ein bloßes Zurückſehn auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unſrer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen nothwendig weg: denn dieſe ſind nicht aus der Anſchauung entſprungen, ſondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erſt zu empfangen, haben alſo noch nichts, worauf ſie zurückſehn könnten. Ich bin hiebei weitläuftig, weil gerade Dieſes auf den geheimen Hergang des Kantiſchen Philoſophirens Licht wirft, der demnach darin beſteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anſchauungsformen a priori, nunmehr am Leitfaden der Analogie für jede Beſtimmung unſrer empiriſchen Erkenntniß ein Analogon a priori darzuthun ſich beſtrebt und Dies zuletzt, in den Schematen, ſogar auf eine bloß pſychologiſche Thatſache ausdehnt, wobei der anſcheinende Tiefſinn und die Schwierigkeit der Darſtellung gerade dienen, dem Leſer zu verbergen, daß der Inhalt derſelben eine ganz unerweisliche und bloß willkührliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn ſolcher Darſtellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühſam erlangte Verſtändniß für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anſchauungen a priori, auch hier ſich unbefangen und rein beobachtend verhalten; ſo müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anſchauung des Raums und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empiriſche wird, einerſeits die Empfindung und andrerſeits die Erkenntniß der Kauſalität iſt, welche die bloße Empfindung in objektive empiriſche Anſchauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erſt aus dieſer entlehnt und erlernt, ſondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verſtandes iſt, aber auch ſeine einzige, jedoch eine ſo folgenreiche, daß alle unſere empiriſche Erkenntniß auf ihr beruht. — Wenn, wie oft geſagt worden, die Widerlegung eines Irrthums erſt dadurch vollſtändig wird, daß man ſeine Entſtehungsart pſychologiſch nachweiſt; ſo glaube ich Dieſes im Obigen, in Hinſicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleiſtet zu haben.

Nachdem nun Kant in die erſten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorſtellungsvermögens ſo große Fehler gebracht hatte, gerieth er auf vielfältige, ſehr zuſammengeſetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception: ein ſehr wunderliches Ding, ſehr wunderlich dargeſtellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorſtellungen begleiten können." Muß — können: dies iſt eine problematiſch-apodiktiſche Enuntiation: zu Deutſch, ein Satz der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was iſt der Sinn dieſes ſo auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorſtellen ein Denken ſei? — Das iſt nicht: und es wäre heillos: es gäbe ſodann nichts als abſtrakte Begriffe, am wenigſten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anſchauung, dergleichen die des Schönen iſt, die tiefſte Erfaſſung des wahren Weſens der Dinge, d. h. ihrer Platoniſchen Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorſtellen. — Oder ſoll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? das wäre ſehr ſchlecht dadurch ausgedrückt und käme zu ſpät. Wenn wir Kants Aeußerungen zuſammenfaſſen, werden wir finden, daß was er unter der ſynthetiſchen Einheit der Apperception verſteht gleichſam das ausdehnungsloſe Centrum der Sphäre aller unſrer Vorſtellungen iſt, deren Radien zu ihm konvergiren. Es iſt was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorſtellungen nenne, und iſt zugleich Das, was ich, im 22ſten Kap. des zweiten Bandes, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergiren, ausführlich beſchrieben und erörtert habe. Dahin alſo verweiſe ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und ſie den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derſelben hervor, imgleichen aus der Nachweiſung der Widerſprüche in der transſcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermiſchung der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweiſung des Mangels an einem deutlichen und beſtimmten Begriff vom Weſen des Verſtandes und der Vernunft, ſtatt deſſen wir in Kants Schriften nur unzuſammenhängende, nicht übereinſtimmende, dürftige und unrichtige Ausſprüche über jene beiden Geiſtesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich ſelbſt, im 1ſten Buch und deſſen Ergänzungen, von denſelben Geiſtesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen ſehr beſtimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Weſens unſrer Erkenntniß offenbar ſich ergebend und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker ſich kund gebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinſtimmend ſind. Ihre Vertheidigung gegen die davon ſehr verſchiedene Kantiſche Darſtellung iſt zum großen Theil ſchon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darſtellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant ſeiner Theorie des Denkens, ja ſeiner ganzen Philoſophie zum Grunde legt, an ſich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; ſo liegt mir noch ob, nachzuweiſen, wie dieſe allgemeinen Formen aller Urtheile in unſerm Erkenntnißvermögen entſpringen, und ſie mit meiner Darſtellung deſſelben in Uebereinſtimmung zu ſetzen. — Ich werde bei dieſer Erörterung mit den Begriffen Verſtand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leſer geläufig vorausſetze.

Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er iſt demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurms aus deſſen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maaßſtab unmittelbar anlegt. Daher iſt ihm die Philoſophie eine Wiſſenſchaft *aus* Begriffen, mir eine Wiſſenſchaft *in* Begriffe, aus der anſchaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz geſchöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixirt. Dieſe ganze, uns umgebende, anſchauliche, vielgeſtaltete, bedeutungsreiche Welt überſpringt er und hält ſich an die Formen des abſtrakten Denkens; wobei, obſchon von ihm nie ausgeſprochen, die Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anſchauung ſei, daher alles Weſentliche der Anſchauung in der Reflexion ausgedrückt ſeyn müſſe und zwar in ſehr zuſammengezogenen, daher leicht überſehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Weſentliche und Geſetzmäßige des abſtrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenſpiel der anſchaulichen Welt vor unſern Augen in Bewegung ſetzen. — Hätte nur Kant dieſen oberſten Grundſatz ſeiner Methode deutlich ausgeſprochen und ihn dann konſequent befolgt: wenigſtens hätte er dann das Intuitive vom Abſtrakten rein ſondern müſſen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widerſprüchen und Konfuſionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er ſeine Aufgabe gelöſt, ſieht man, daß ihm jener Grundſatz ſeiner Methode nur ſehr undeutlich vorgeſchwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium ſeiner Philoſophie, jenen Grundſatz doch noch erſt zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime ſelbſt betrifft, ſo hat ſie viel für ſich und iſt ein glänzender Gedanke. Schon das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anſchaulichen Erſcheinungen unter komparativ wenige abſtrakte Begriffe zuſammenfaſſen, aus denen wir ein Syſtem ordnen, von welchem aus wir alle jene Erſcheinungen völlig in der Gewalt unſrer Erkenntniß haben, das Geſchehene erklären und das Künftige beſtimmen können. Die Wiſſenſchaften theilen aber unter ſich das weitläuftige Gebiet der Erſcheinungen, nach den beſondern, mannigfaltigen Arten dieſer letztern. Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehn von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehn, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter gieng, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei, (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflectiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch das, was in der intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt; ſo daß keineswegs von ihm ausgehend ſich die Geſtalten der Dinge vollſtändig und ſicher konſtruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß oder die Vernunft hat nur eine Hauptform und dieſe iſt der abſtrakte Begriff: ſie iſt der Vernunft ſelbſt eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zuſammenhang mit der anſchaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere daſteht, und auch eine ganz andre ſeyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion eben ſowohl zu ihr paſſen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewiſſe beſtimmte und geſetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Dieſe Formen ſind größtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart ſelbſt, alſo unmittelbar aus der Vernunft, namentlich ſofern ſie durch die vier Denkgeſetze (von mir metalogiſche Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entſtehen. Andre von dieſen Formen haben aber ihren Grund in der anſchauenden Erkenntnißart, alſo im Verſtande, geben aber deshalb keineswegs Anweiſung auf eben ſo viele beſondere Formen des Verſtandes; ſondern ſind ganz und gar aus der einzigen Funktion die der Verſtand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Urſach und Wirkung abzuleiten. Noch andre von jenen Formen endlich ſind entſtanden aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieſer in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehn und den Urſprung eines jeden aus den beſagten Quellen nachweiſen: woraus von ſelbſt folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieſer eben ſo grundlos iſt, als ihre Darſtellung verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend befunden worden.

1) Die ſogenannte Quantität der Urtheile entſpringt aus dem Weſen der Begriffe als ſolcher, hat ihren Grund alſo lediglich in der Vernunft und hat mit dem Verſtande und der anſchaulichen Erkenntniß gar keinen unmittelbaren Zuſammenhang. — Es iſt nämlich, wie im erſten Buche ausgeführt, den Begriffen als ſolchen weſentlich, daß ſie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbeſtimmtere den engern, beſtimmteren einſchließt, welcher letztere daher auch ausgeſchieden werden kann: und zwar kann dieſes entweder ſo geſchehn, daß man ihn nur als unbeſtimmten Theil des weiteren Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch ſo, daß man ihn beſtimmt und völlig ausſondert, mittelſt Beilegung eines beſondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieſer Operation iſt, heißt im erſten Fall ein beſonderes, im zweiten ein allgemeines: z. B. ein und derſelbe Theil der Sphäre des Begriffs Baum kann durch ein beſonderes und durch ein allgemeines Urtheil iſolirt werden: nämlich: „einige Bäume tragen Galläpfel;" oder ſo: „alle Eichen

tragen Galläpfel." — Man ſieht, daß die Verſchiedenheit beider Operationen ſehr gering iſt, ja, daß die Möglichkeit derſelben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Deßungeachtet hat Kant erklärt, dieſe Verſchiedenheit entſchleiere zwei grundverſchiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verſtandes, der eben durch dieſelben a priori die Erfahrung beſtimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelſt deſſelben zu einer beſtimmten, einzelnen, anſchaulichen Vorſtellung, deren Vorſtellung, zugleich mit vielen andern, er ſelbſt wieder iſt, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geſchieht. Ein ſolches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abſtrakten Erkenntniß zur anſchaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „dieſer Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine beſondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weiſe liegt die Qualität der Urtheile ganz innerhalb des Gebiets der Vernunft und iſt nicht eine Abſchattung irgend eines Geſetzes des die Anſchauung möglich machenden Verſtandes, d. h. giebt nicht Anweiſung darauf. Die Natur der abſtrakten Begriffe, welche eben das Weſen der Vernunft, objektiv betrachtet, iſt, bringt, wie ebenfalls im erſten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit ſich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieſer Möglichkeit als ihrer Vorausſetzung beruhen die allgemeinen Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs, welchen, weil ſie rein aus der Vernunft entſpringen und nicht ferner zu erklären ſind, metalogiſche Wahrheit von mir beigelegt iſt. Sie beſtimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, alſo das Geſetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, ſetzen alſo die Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der Inhalt der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unter-

worfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber ebendeshalb immer auf dem Gebiet des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das hypothetiſche Urtheil überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſrer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andere Klaſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich ſchon 1813 in einer Abhandlung über denſelben dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſenden Satzes vom Grunde iſt, welcher hingegen in jeder ſeiner Bedeutungen dieſe hypothetiſche Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir ſehn hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntniſſe, die ihrem Urſprung und ihrer Bedeutung nach ganz verſchieden ſind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derſelben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erſcheinen und dann in dieſer gar nicht mehr zu unterſcheiden ſind, ſondern man, um ſie zu unterſcheiden, auf die anſchauliche Erkenntniß zurückgehn muß, die abſtrakte ganz verlaſſend. Daher war der von Kant eingeſchlagene Weg, vom Standpunkt der abſtrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerſte Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens iſt gewiſſermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung über den Satz vom Grunde nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetiſchen Urtheilsform anzuſehn: daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des *kategoriſchen Urtheils* iſt nichts anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichſten Sinn. Denn, ſtreng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken, und daher ſind die hypothetiſche und die disjunktive Verbindung eigentlich keine beſondere Formen des Urtheils: denn ſie werden nur auf ſchon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategoriſche bleibt: ſie aber verknüpfen wieder dieſe Urtheile, indem die hypothetiſche Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur *eine* Art von Verhältniſſen zu einander, nämlich die, welche im kategoriſchen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Beſtimmung oder die Unterarten dieſes Verhältniſſes ſind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntſeyn der Begriffsſphären, d. i. alſo die Bejahung und Verneinung, woraus Kant beſondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der *Qualität*. Das Ineinandergreifen und Getrenntſeyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz oder zum Theil ineinandergreifen, welche Beſtimmung die *Quantität* der Urtheile ausmacht, woraus Kant wieder einen ganz beſondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nah Verwandte, ja identiſche, die leicht überſehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältniſſe von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das ſehr Verſchiedene unter dieſem Titel der Relation.

Kategoriſche Urtheile haben zum metalogiſchen Princip die Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs. Aber der *Grund* zur Verknüpfung von Begriffsſphären, welcher dem Urtheil, das eben nur dieſe Verknüpfung iſt, die *Wahrheit* verleicht, kann ſehr verſchiedener Art ſeyn, und dieſer zufolge iſt dann die Wahrheit des Urtheils entweder logiſch, oder empiriſch, oder metaphyſiſch, oder metalogiſch, wie ſolches in der einleitenden Abhandlung §§. 32—35 ausgeführt iſt und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt ſich aber daraus, wie ſehr verſchieden die unmittelbaren Erkenntniſſe ſeyn können, welche alle in abstracto ſich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darſtellen und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verſtandes als ihr entſprechend und ſie hervorbringend aufſtellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Waſſer kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beſchließt; Beſchäftigung zerſtreut; die Unterſcheidung iſt ſchwierig;" — drücken durch dieſelbe logiſche Form die verſchiedenartigſten Verhältniſſe aus: woraus wir abermals die Beſtätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen ſei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analyſiren, ſich auf den Standpunkt der abſtrakten zu ſtellen. — Aus einer eigentlichen Verſtandeserkenntniß, in meinem Sinn, entſpringt übrigens das kategoriſche Urtheil nur da, wo eine Kauſalität durch daſſelbe ausgedrückt wird: dies iſt aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine phyſiſche Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich ſage: „dieſer Körper iſt ſchwer, hart, flüſſig, grün, ſauer, alkaliſch, organiſch" u. ſ. w., ſo bezeichnet dies immer ſein Wirken, alſo eine Erkenntniß die nur durch den reinen Verſtand möglich iſt. Nachdem nun dieſe, eben wie viele von ihr ganz verſchiedene, (z. B. die Unterordnung höchſt abſtrakter Begriffe) in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden; hat man dieſe bloßen Begriffsverhältniſſe wieder auf die anſchauliche Erkenntniß zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urtheils müſſe in der Anſchauung ein eigenes, beſonderes Korrelat haben, Subſtanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff Subſtanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber ſind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten; ſo daß die vermeinte Erkenntniß von Subſtanz und Accidenz noch immer die des reinen Verſtandes von Urſach und Wirkung iſt. Wie aber eigentlich die Vorſtellung der Materie entſteht, iſt theils in unſerm erſten Buch, § 4 (erſte Aufl. S. 11—16) erörtert, theils werden wir es noch näher ſehn, bei der Unterſuchung des Grundſatzes daß die Subſtanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urtheile entſpringen aus dem Denkgeſetz des ausgeſchloſſenen Dritten, welches eine metalogiſche Wahrheit iſt: ſie ſind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft und haben nicht im Verſtande ihren Urſprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung aus ihnen iſt nun aber ein recht grelles Beiſpiel von den Gewaltthätigkeiten, welche ſich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um ſeine Luſt an architektoniſcher Symmetrie zu befriedigen. Das Unſtatthafte jener Ableitung iſt ſchon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, beſonders von G. E. Schulze in ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie und von Berg in ſeiner Epikritik der Philoſophie. — Welche wirkliche Analogie iſt wohl zwiſchen der offengelaſſenen Beſtimmung eines Begriffs durch einander ausſchließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechſelwirkung? Beide ſind ſich ſogar ganz entgegengeſetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern iſt; hingegen wenn man ſich zwei Dinge im Verhältniß der Wechſelwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern iſt, und vice versa. Daher iſt unſtreitig das wirkliche logiſche Analogon der Wechſelwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechſelwirkung, das Begründete auch wieder der Grund iſt, und umgekehrt. Und eben ſo wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, iſt auch aus der Metaphyſik der Begriff der Wechſelwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernſtlich geſonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne giebt und dieſer Begriff, ſo höchſt beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch, näher betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei, und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung §. 23 wie auch in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens Kap. III, S. 27 ff., endlich im 4ten Kapitel unſers zweiten Bandes nach. Kauſalität iſt das Geſetz, nach welchem die eintretenden Zuſtände der Materie ſich ihre Stellen in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden, ja eigentlich bloß von *Veränderungen* iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. – Die *Materie* als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität; da ſie weder wird, noch vergeht: alſo auch nicht das ganze *Ding*, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die *Zuſtände* der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem *Beharren* zu thun: denn wo ſich nichts *verändert*, iſt kein *Wirken* und keine Kauſalität; ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert; ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit, mit der dies geſchieht, iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären, weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die *Zeitfolge* ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtand B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff *Wechſelwirkung* enthält aber Dies, daß beide Urſach und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide *Zuſtände* zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur *einen* Zuſtand ausmachen, zu deſſen Beharren zwar die bleibende Anweſenheit aller ſeiner Beſtimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kauſalität, ſondern von Dauer und Ruhe die Rede iſt und weiter nichts geſagt wird, als daß wenn *eine* Beſtimmung des ganzen Zuſtandes geändert wird, der hiedurch entſtandene neue Zuſtand nicht von Beſtand ſeyn kann, ſondern Urſache der Aenderung auch aller übrigen Beſtimmungen des erſten Zuſtandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zuſtand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Geſetz der Kauſalität geſchieht und nicht ein neues, das der Wechſelwirkung, begründet.

Auch behaupte ich ſchlechthin, daß der Begriff Wechſelwirkung durch kein einziges Beiſpiel zu belegen iſt. Alles was man dafür ausgeben möchte iſt entweder ein ruhender Zuſtand, auf den der Begriff der Kauſalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es iſt eine abwechſelnde Succeſſion gleichnamiger, ſich bedingender Zuſtände, zu deren Erklärung die einfache Kauſalität vollkommen ausreicht. Ein Beiſpiel der erſtern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagſchaale: hier iſt gar kein Wirken: denn hier iſt keine Veränderung: es iſt ruhender Zuſtand: die Schwere ſtrebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterſtützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zuſtand giebt, der ſogleich Urſache des dritten, des Sinkens der andern Schaale, wird, geſchieht nach dem einfachen Geſetz der Urſach und Wirkung und bedarf keiner beſondern Kategorie des Verſtandes, auch nicht einmal einer beſondern Benennung. Ein Beiſpiel der andern Art iſt das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Sauerſtoffs mit dem brennbaren Körper iſt Urſach der Wärme, und dieſe iſt wieder Urſach des erneuerten Eintritts jener chemiſchen Verbindung. Aber dieſes iſt nichts anderes, als eine Kette von Urſachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechſelnd gleichnamig ſind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, dieſe ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Urſach A gleichnamig, nicht aber individuell dieſelbe iſt) dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identiſch, ſondern nur dem Begriffe nach die ſelbe, d. h. mit ihr gleichnamig iſt) und ſo immer fort. Ein artiges Beiſpiel Deſſen, was man im gemeinen Leben Wechſelwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Anſichten der Natur 2te Aufl. Bd. 2. S. 79) gegebene Theorie der Wüſten. Nämlich in Sandwüſten regnet es nicht, wohl aber auf den ſie begränzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken iſt Urſach; ſondern die von der Sandebene aufſteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunſtbläschen ſich zu zerſetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem

Gebirg iſt der ſenkrecht ſteigende Luftſtrom ſchwächer, die Wolken ſenken ſich und der Niederſchlag erfolgt in der kühlern Luft. So ſtehn Mangel an Regen und Pflanzenloſigkeit der Wüſte in Wechſelwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausſtrahlt: die Wüſte wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beiſpiel, eine Succeſſion gleichnamiger Urſachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kauſalität weſentlich Verſchiedenes. Eben ſo verhält es ſich mit dem Schwingen des Pendels, ja auch mit der Selbſterhaltung des organiſchen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zuſtand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er ſelbſt bewirkt wurde, der Art nach derſelbe, individuell aber ein neuer iſt: nur iſt hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, ſondern aus Gliedern von vielen Arten beſteht, ſo daß ein gleichnamiges Glied, erſt nachdem mehrere andre dazwiſchengetreten, wiederkehrt. Aber immer ſehn wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Geſetzes der Kauſalität vor uns, welches der Folge der Zuſtände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und beſondre Funktion des Verſtandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechſelwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſind? Das liegt aber eben in Dem, was ich ſo ſehr urgire und in der einleitenden Abhandlung ausführlich dargethan habe, daß die Urſach und die Wirkung nicht zwei Körper, ſondern zwei ſich ſuccedirende Zuſtände von Körpern ſind, folglich jeder der beiden Zuſtände auch alle betheiligten Körper implicirt, die Wirkung alſo, d. i. der neu eintretende Zuſtand, z. B. beim Stoß, ſich auf beide Körper in gleichem Verhältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert wird, eben ſo ſehr wird es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe und Geſchwindigkeit). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität. Dieſe Anſicht aber ſpricht Kant unbedachtſamer Weiſe geradezu aus, in den „Metaph. Anfangsgr. d. Naturwiſſ.“, wo der Beweis des vierten Lehrſatzes der Mechanik anhebt: „alle äußere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung.“ Wie ſollen dann für einfache Kauſalität und für Wechſelwirkung verſchiedene Funktionen a priori im Verſtande liegen, ja ſogar die reale Succeſſion der Dinge nur mittelſt der erſtern, und das Zugleichſeyn derſelben nur mittelſt der letzteren möglich und erkennbar ſeyn? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechſelwirkung iſt, auch Succeſſion und Simultaneität das Selbe, mithin Alles in der Welt zugleich.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinn verſteht, z. B. das eine auf das andre als Motiv, dieſes auf jenes aber als Urſach ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen dieſelben Worte: Physic. Lib. II, c. 3. und Metaph. L. V, c. 2. *Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· ὁιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και ἁυτη του πονειν· αλλ᾽ ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως.* Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an; ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Urſachen aufzuzählen. In den Analyt. post. Lib. II, c. 11, ſpricht er von einem Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß Das, was durch jede derſelben ausgedrückt wird, der Urtheilsform, von der es abgeleitet iſt, doch wirklich entſpricht; was bei den andern Kategorien faſt gar nicht der Fall iſt, indem ſie meiſtens mit dem willkührlichſten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt ſind.

Daß alſo die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es ſind, welche die problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Form des Urtheils veranlaſſen, iſt vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe beſondre, urſprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verſtandes wären, iſt nicht wahr. Vielmehr ſtammen ſie aus der einzigen urſprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus dieſem die

Erkenntniß der Nothwendigkeit, hingegen erſt indem auf dieſe die Reflexion angewandt wird, entſtehn die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle dieſe urſtänden daher keineswegs aus einer Geiſteskraft, dem Verſtande, ſondern entſtehn durch den Konflikt des abſtrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man ſogleich ſehn wird.

Ich behaupte, daß Nothwendig-ſeyn und Folge aus einem gegebenen Grunde ſeyn, durchaus Wechſelbegriffe und völlig identiſch ſind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als ſofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes anſehn: und weiter als dieſe Abhängigkeit, dieſes Geſetztſeyn durch ein Anderes und dieſes unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit ſchlechthin nichts. Er entſteht und beſteht alſo einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verſchiedenen Geſtaltungen dieſes Satzes, ein phyſiſches Nothwendiges (der Wirkung aus der Urſache), ein logiſches (durch den Erkenntnißgrund, in analytiſchen Urtheilen, Schlüſſen u. ſ. w.), ein mathematiſches (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktiſch Nothwendiges, womit wir nicht etwan das Beſtimmtſeyn durch einen angeblichen kategoriſchen Imperativ, ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grund ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Wörter *Zufall*, συμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein abſolut Nothwendiges, iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes Letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehn.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das Uebrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: dies iſt aber ſchon eine abſtrakte Reflexion. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des *Wirklichen*, bei welchem man nur die *Wirkung* betrachtet, ohne ſich nach der Urſache umzuſehn, in Beziehung auf welche man ſie ſonſt *nothwendig*, in Beziehung auf alles Uebrige *zufällig* nennen müßte. Dieſes Alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urtheils nicht ſowohl die objektive Beſchaffenheit der Dinge, als das Verhältniß unſerer Erkenntniß zu derſelben bezeichnet. Da aber in der Natur Jedes aus einer Urſache hervorgeht; ſo iſt jedes *Wirkliche* auch *nothwendig*: aber wieder auch nur ſofern es zu *dieſer Zeit*, an *dieſem Ort* iſt: denn allein darauf erſtreckt ſich die Beſtimmung durch das Geſetz der Kauſalität. Verlaſſen wir aber die anſchauliche Natur und gehn über zum abſtrakten Denken; ſo können wir, in der Reflexion, alle Naturgeſetze, die uns theils a priori, theils erſt a posteriori bekannt ſind, uns vorſtellen, und dieſe abſtrakte Vorſtellung enthält Alles, was in der Natur zu *irgend* einer Zeit, an *irgend* einem Ort iſt, aber mit Abſtraktion von jedem beſtimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch ſolche Reflexion, ſind wir ins weite Reich der *Möglichkeit* getreten. Was aber ſogar auch hier keine Stelle findet, iſt das Unmögliche. Es iſt offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anſchauliche Erkenntniß daſind; obgleich die reinen Formen dieſer es ſind, welche der Vernunft die Beſtimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgeſetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehn, a priori oder a posteriori erkannt ſind, iſt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, eine metaphyſiſche oder nur phyſiſche.

Aus dieſer Darſtellung, die keines Beweiſes bedarf, weil ſie ſich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen ſtützt, geht genugſam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme von drei beſondern Funktionen des Verſtandes für jene drei Begriffe iſt und wie er hier abermals durch kein Bedenken ſich hat ſtören laſſen an der Durchführung ſeiner architektoniſchen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der ſehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der früheren Philoſophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechſelt hat. Jene frühere Philoſophie nämlich hat die Abſtraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß Das, deſſen Grund geſetzt iſt, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtſeyn kann, alſo nothwendig iſt. An dieſe letzte Beſtimmung aber hielt man ſich ganz allein und ſagte: nothwendig iſt, was nicht anders ſeyn kann, oder deſſen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel ſolcher Nothwendigkeit aus der Acht, überſah die daraus ſich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem abſolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, deſſen Daſeyn ſo unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beiſatz eben eine abſurde Petition iſt, weil ſie dem Satz vom Grunde widerſtreitet. Von dieſer Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade alles was durch einen Grund geſetzt iſt, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative ſeiner Nothwendigkeit ſah und dieſe verglich mit jener ganz aus der Luft gegrifſenen, in ihrem Begriff ſich widerſprechenden *abſoluten* Nothwendigkeit*). Dieſe grundverkehrte Beſtimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt ſie als Erklärung: Kr. d. r. V. V, SS. 289—91; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er geräth dabei ſogar in den augenfälligſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er S. 301 ſagt: „alles Zufällige hat eine Urſach,“ und hinzufügt: „Zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn möglich.“ Was aber eine Urſache hat, deſſen Nichtſeyn iſt durchaus unmöglich: alſo iſt es nothwendig.

Ich füge bei dieſer Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht und ebendeshalb relativ iſt; ſo ſind alle *apodiktiſchen* Urtheile urſprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach *hypothetiſch*. Sie werden *kategoriſch* nur durch den Zutritt einer *aſſertoriſchen* Minor, alſo im Schlußſatz. Iſt dieſe Minor noch unentſchieden, und wird dieſe Unentſchiedenheit ausgedrückt; ſo giebt dieſes das *problematiſche* Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktiſch iſt (ein Naturgeſetz), iſt in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematiſch, weil erſt die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel ſetzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als ſolches nothwendig (apodiktiſch) iſt (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch ihre Urſache) iſt überhaupt und allgemein ausgeſprochen wieder nur problematiſch; weil die eingetretene Urſach nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktiſche, immer hypothetiſche Urtheil ſtets nur allgemeine Geſetze ausſagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieſes alles hat ſeinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Und dies iſt auch der Anlaß und der Schlüſſel jener contentio περὶ δυνατῶν zwiſchen dem Megariker Diodoros und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Diodoros ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig.“ — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird wirklich.“ — Wir können uns Dies ſo erläutern. Die Wirklichkeit iſt die Konkluſion eines Schluſſes, zu dem die Möglichkeit die Prämiſſen giebt. Doch iſt hiezu nicht allein die Major, ſondern auch die Minor erfordert: erſt Beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich giebt eine bloß theoretiſche, allgemeine Möglichkeit in abstracto: dieſe macht an ſich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall giebt, indem ſie ihn unter die Regel bringt. Dieſer wird eben dadurch ſofort zur Wirklichkeit. Z. B.

---

*) Man ſehe Chriſtian Wolf's „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele“ §§. 577—579. — Sonderbar iſt es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Urſachen Geſchehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde Nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, alſo die analytiſchen Urtheile, ferner auch die mathematiſchen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Geſetz der Kauſalität endloſe Reihen gebe, die andern Arten von Gründen aber endliche. Dies iſt jedoch bei den Geſtaltungen des Satzes vom Grund im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, ſondern gilt nur vom logiſchen Erkenntnißgrund: für einen ſolchen hielt er aber die mathematiſche Nothwendigkeit. — Vergleiche einleitende Abhdlg. §. 55.

Maj. Alle Häuſer (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus geräth in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, alſo jede Major, beſtimmt, in Hinſicht auf die Wirklichkeit, die Dinge ſtets nur unter einer Vorausſetzung, mithin hypothetiſch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Vorausſetzung das Inbrandgerathen. Dieſe Vorausſetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erſt wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konkluſio. Dies gilt durchweg vom Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konkluſio, welche die Ausſage der Wirklichkeit iſt, ſtets nothwendig erfolgt; ſo geht hieraus hervor, daß Alles, was wirklich iſt, auch nothwendig iſt; welches auch daraus einzuſehn, daß Nothwendigſeyn nur heißt Folge eines gegebenen Grundes ſeyn: dieſer iſt beim Wirklichen eine Urſache: alſo iſt alles Wirkliche nothwendig.

Demnach ſehn wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zuſammenfallen und nicht bloß den letzteren den erſteren vorausſetzen, ſondern auch umgekehrt. Was ſie auseinanderhält iſt die Beſchränkung unſers Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit iſt das Vermittelnde zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt ſich durch die Erkenntniß ihrer ſämmtlichen Urſachen vollkommen einſehn: aber das Zuſammentreffen dieſer ſämmtlichen, verſchiedenen und von einander unabhängigen Urſachen erſcheint für uns als zufällig, ja die Unabhängigkeit derſelben von einander iſt eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die nothwendige Folge ihrer Urſache war, deren Kette anfangslos iſt; ſo zeigt ſich, daß die Zufälligkeit eine bloß ſubjektive Erſcheinung iſt, entſtehend aus der Begränzung des Horizonts unſers Verſtandes, und ſo ſubjektiv, wie der optiſche Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt. —

Da Nothwendigkeit einerlei iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, ſo muß ſie auch bei jeder Geſtaltung des Satzes vom Grunde als eine beſondere erſcheinen und auch ihren Gegenſatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erſt durch Anwendung der abſtrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenſtand entſteht. Daher ſtehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben ſo viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: alſo phyſiſche, logiſche, mathematiſche, praktiſche. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abſtrakter Begriffe ſich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier kann ſeyn ein Vogel, Fiſch, Amphibie u. ſ. w.“ — „eine Nachtigall muß ſeyn ein Vogel, dieſer ein Thier, dieſes ein Organismus, dieſer ein Körper.“ — Eigentlich weil die logiſche Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus iſt, vom Allgemeinen auf das Beſondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen iſt in der anſchaulichen Natur (den Vorſtellungen der erſten Klaſſe) eigentlich alles nothwendig, durch das Geſetz der Kauſalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffaſſen, es vergleichend mit dem was nicht deſſen Urſache iſt, und auch als bloß und rein wirklich, durch Abſehn von aller Kauſalverknüpfung: nur bei dieſer Klaſſe von Vorſtellungen hat eigentlich der Begriff des Wirklichen Statt, wie auch ſchon die Abſtammung des Worts vom Kauſalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klaſſe der Vorſtellungen, der reinen mathematiſchen Anſchauung, iſt, wenn man ganz innerhalb derſelben ſich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entſteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck kann ſeyn recht-, ſtumpf-, gleichwinklicht; muß ſeyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen." Alſo zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anſchaulichen zum Abſtrakten. —

Nach dieſer Darſtellung, welche die Erinnerung, ſowohl an das in der einleitenden Abhandlung, als im erſten Buch gegenwärtiger Schrift Geſagte vorausſetzt, wird hoffentlich über den wahren und ſehr verſchiedenartigen Urſprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel ſeyn, wie auch nicht über die Unzuläſſigkeit und gänzliche Grundloſigkeit der Annahme von zwölf beſondern Funktionen des Verſtandes zu Erklärung derſelben. Von dieſer letzteren geben auch ſchon manche einzelne und ſehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategoriſches und ein aſſertoriſches Urtheil ſeien drei ſo grundverſchiedene Dinge, daß ſie berechtigten zu jedem derſelben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verſtandes anzunehmen.

Das Bewußtſeyn der Unhaltbarkeit ſeiner Kategorienlehre verräth Kant ſelbſt dadurch, daß er im dritten Hauptſtück der Analyſis der Grundſätze (phaenomena & noumena) aus der erſten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich SS. 241, 42. 244—246. 248—253) in der zweiten Auflage weggelaſſen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverholen an den Tag legten. So z. B. ſagt er daſelbſt, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er ſie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem ſie keiner Definition fähig ſeien: — er hatte hiebei vergeſſen, daß er S. 82 derſelben erſten Auflage geſagt hatte: „der Definition der Kategorien überhebe ich mich gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte:" — Dies war alſo, — ſit venia verbo, — Wind.

Dieſe letztere Stelle hat er aber ſtehn laſſen. Und ſo verrathen alle jene nachher weislich weggelaſſenen Stellen, daß ſich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und dieſe ganze Lehre auf ſchwachen Füßen ſteht.

Dieſe Kategorientafel ſoll nun der Leitfaden ſeyn, nach welchem jede metaphyſiſche, ja jede wiſſenſchaftliche Betrachtung anzuſtellen iſt. (Prolegomena §. 39). Und in der That iſt ſie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantiſchen Philoſophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; ſondern ſie iſt auch recht eigentlich das Bett des Prokruſtes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätigkeit, die ich jetzt noch etwas näher beleuchten werde. Was mußten aber bei einer ſolchen Gelegenheit nicht erſt die imitatores, servum pecus thun! Man hat es geſehn. Jene Gewaltthätigkeit alſo wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite ſetzt und vergißt, und ſich allein an dieſe Ausdrücke ſelbſt hält. Dieſe haben zum Theil ihren Urſprung aus des Ariſtoteles Analyt. priora I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων), ſind aber willkührlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität bezeichnen können, obwohl gerade dieſes noch beſſer, als die übrigen Titel der Kategorien, zu ſeinem Gegenſtande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu ſtellen: denn für Bejahung und Verneinung iſt der Name Qualität doch wohl willkührlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung die er anſtellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, phyſiſche, moraliſche u. ſ. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwiſchen dieſen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeſte Gemeinſame iſt, außer der zufälligen, willkührlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens ſchuldig iſt, ſich gegenwärtig halten, um nicht ſeinen Unwillen über dieſes Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächſte Beiſpiel liefert uns gleich die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anſchauung eine extenſive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Erſteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unſerer äußern Anſchauung iſt, und Letzteres iſt nichts weiter, als eine empiriſche und noch dazu ganz ſubjektive Wahrnehmung, bloß aus der Beobachtung der Beſchaffenheit unſrer Sinnesorgane geſchöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Pſychologie legt (Kr. d. r. V. S. 344. V, 402), wird unter der Qualität die *Einfachheit* der Seele angeführt: dieſe iſt aber gerade eine quantitative Eigenſchaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urtheil hat ſie gar keine Beziehung. Allein die Quantität ſollte ausgefüllt werden durch die *Einheit* der Seele, die doch in der Einfachheit ſchon begriffen iſt. Dann iſt die Modalität auf eine lächerliche Weiſe hineingezwängt: die Seele ſteht nämlich im Verhältniß zu *möglichen* Gegenſtänden: Verhältniß gehört aber zur Relation: allein dieſe iſt bereits durch Subſtanz eingenommen. Mehrere wo möglich noch grellere Beiſpiele liefert die Tafel der *Kategorien der Freiheit!* in der Krit. d. prakt. Vern. — ferner in der Krit. d. Urtheilskraft das erſte Buch, welches das Geſchmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeſchnitten ſind, wodurch eben vielleicht das Falſche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieſes wichtigen Werkes hin und wieder beigemiſcht iſt, hauptſächlich veranlaßt worden. Man ſehe nur am Ende des erſten Hauptſtücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile ſo benannten Kategorien entſprechen ſoll.

Der Grundſatz der *Beharrlichkeit der Subſtanz* iſt aus der Kategorie der Subſiſtenz und Inhärenz abgeleitet. Dieſe kennen wir aber nur aus der Form der kategoriſchen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltſam iſt daher von dieſer einfachen, rein logiſchen Form jener große metaphyſiſche Grundſatz abhängig gemacht! Allein es iſt auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geſchehn. Der Beweis, der hier für dieſen Grundſatz gegeben wird, ſetzt deſſen vermeintlichen Urſprung aus dem Verſtande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und iſt aus der reinen Anſchauung der Zeit geführt. Aber auch dieſer Beweis iſt ganz unrichtig. Es iſt falſch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: dieſe Vorſtellungen gehn allererſt hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der einleitenden Abhandlung §. 19, und noch weiter ausgeführt §. 4 (erſte Aufl. S. 12—15) gegenwärtiger Schrift: beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt bleibe: vielmehr iſt gerade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat: ja, er geräth dabei in den handgreiflichſten Widerſpruch. Nachdem er nämlich (S. 177. V, 219.) das Zugleichſeyn fälſchlich als einen Modus der Zeit aufgeſtellt hat, ſagt er (S. 183. V, 226) ganz richtig: „das Zugleichſeyn iſt nicht ein Modus der Zeit als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern alle nach einander.“ — In Wahrheit iſt im Zugleichſeyn der Raum eben ſo ſehr implicirt, wie die Zeit. Denn, ſind zwei Dinge zugleich und doch nicht Eins; ſo ſind ſie durch den Raum verſchieden: ſind zwei Zuſtände eines Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eiſens); ſo ſind ſie zwei gleichzeitige Wirkungen eines Dinges, ſetzen daher die Materie und dieſe den Raum voraus. Streng genommen iſt das Zugleich eine negative Beſtimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge, oder Zuſtände, nicht durch die Zeit verſchieden ſind, ihr Unterſchied alſo anderweitig zu ſuchen iſt. — Allerdings aber muß unſere Erkenntniß von der Beharrlichkeit der Subſtanz, d. i. der Materie, auf einer Einſicht a priori beruhen; da ſie über allen Zweifel erhaben iſt, daher nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn kann. Ich leite ſie davon ab, daß das Princip alles Werdens und Vergehns, das Geſetz der Kauſalität, deſſen wir uns a priori bewußt ſind, ganz weſentlich nur die Veränderungen, d. h. die ſucceſſiven Zuſtände der Materie betrifft, alſo auf die Form beſchränkt iſt, die Materie aber unangetaſtet läßt, welche daher in unſerm Bewußtſeyn als die keinem Werden noch Vergehn unterworfene, mithin immer geweſene und immer bleibende Grundlage aller Dinge daſteht. Eine tiefere, aus der Analyſe unſerer anſchaulichen Vorſtellung der empiriſchen Welt überhaupt geſchöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Subſtanz findet man in unſerm erſten Buch §. 4. (erſte Aufl. S. 12—15), als wo gezeigt worden, daß das Weſen der *Materie* in der gänzlichen *Vereinigung von Raum und Zeit* beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort *Wirklichkeit* andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehn faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſach und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der *Raum* an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher, an ſich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein *Bleiben* angedichtet hat. —

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung üb. d. Satz v. Grunde §. 24, darf mich alſo hier nur darauf berufen *). Ganz eben ſo verhält es ſich mit dem Beweiſe der Wechſelwirkung, deren Begriff ich ſogar oben als nichtig darſtellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundſätzen nun die Ausführung folgt, iſt ſchon das Nöthige geſagt.

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transſc. Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Leſers zu ermüden und überlaſſe dieſelben daher ſeinem eignen Nachdenken. Aber immer von Neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterſcheidung der abſtrakten, diskurſiven Erkenntniß von der intuitiven. Dieſe iſt es, welche eine beſtändige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet, und den Leſer nie wiſſen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede iſt; ſo daß er, ſtatt zu verſtehn, immer nur muthmaaßt, indem er das jedesmal Geſagte abwechſelnd vom Denken und vom Anſchauen zu verſtehn verſucht und ſtets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Beſinnung über das Weſen der anſchaulichen und der abſtrakten Vorſtellung bringt, wie ich ſogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena" Kanten zu der monſtröſen Behauptung, daß es ohne Denken, alſo ohne abſtrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes gebe, und daß die Anſchauung, weil ſie kein Denken iſt, auch gar kein Erkennen ſei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anſchauung ohne Begriff ganz leer ſei; Begriff ohne Anſchauung aber immer noch etwas (S. 253. V, 309). Dies iſt nun das gerade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer

---

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder „über Zeit, Raum und Kauſalität" §. 28; und von G. E. Schulze, „Krit. d. theor. Phil." Bd. 2. S. 422–442.

Beziehung auf anſchauliche Vorſtellungen, ſie ſind eben nur wieder deren Vorſtellung, ſind der Reflex, und wird ihnen die Unterlage der Anſchauung entzogen, ſo ſind ſie leer und nichtig. Anſchauungen hingegen haben an ſich unmittelbare und ſehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt ſich das Ding an ſich): ſie vertreten ſich ſelbſt, ſprechen ſich ſelbſt aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über ſie herrſcht der Satz vom Grunde nur als Geſetz der Kauſalität, und beſtimmt als ſolches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutſamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall iſt, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens ſieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anſchauliche und die abſtrakte Vorſtellung zu unterſcheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abſtrakten, dieſer zu anſchaulichen Vorſtellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterſcheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begiengen; ſo fällt Kanten ſelbſt ein dritter, jene beiden umfaſſender Fehler zur Laſt, nämlich Anſchauliches und Abſtraktes dermaaßen vermiſcht zu haben, daß ein monſtröſer Zwitter von beiden entſtand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorſtellung möglich iſt und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit verſetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anſchauung auseinander in dem beſagten Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena:“ allein die Art dieſer Unterſcheidung iſt hier eine grundfalſche. Es heißt nämlich, S. 253, V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme; ſo bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes übrig: denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affektion der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellungen auf irgend ein Objekt aus.“ — Dieſer Satz enthält gewiſſermaaßen alle Irrthümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältniß zwiſchen Empfindung, Anſchauung und Denken falſch gefaßt hat und demnach die Anſchauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimenſionen ſeyn ſoll, mit der bloßen, ſubjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das

Erkennen eines Gegenſtandes aber allererſt durch das vom Anſchauen verſchiedene Denken hinzukommen läßt. Ich ſage hingegen: Objekte ſind zunächſt Gegenſtände der Anſchauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntniß von *Gegenſtänden* iſt urſprünglich und an ſich ſelbſt Anſchauung: dieſe aber iſt keineswegs bloße Empfindung, ſondern ſchon bei ihr erzeigt der Verſtand ſich thätig. Das allein beim Menſchen, nicht aber bei den Thieren, hinzukommende *Denken* iſt bloße Abſtraktion aus der Anſchauung, giebt keine von Grund aus neue Erkenntniß, ſetzt nicht allererſt Gegenſtände, die vorher nicht dageweſen; ſondern ändert bloß die Form der durch die Anſchauung bereits gewonnenen Erkenntniß, macht ſie nämlich zu einer abſtrakten in Begriffen, wodurch die Kombination derſelben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unſers Denkens hingegen iſt kein anderer, als unſere Anſchauungen ſelbſt, und nicht etwas, welches, in der Anſchauung nicht enthalten, erſt durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unſerm Denken vorkommt, der Stoff ſich in unſrer Anſchauung nachweiſen laſſen; da es ſonſt ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieſer Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgeſtaltet wird; ſo muß er doch daraus wieder hergeſtellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen ſeinen Auflöſungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reducirt und es reguliniſch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn das Denken ſelbſt etwas, ja gar die Hauptſache, dem Gegenſtande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie iſt bloß eine Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie und als ſolche im Ganzen richtig, obwohl der ganze Zuſchnitt bloß der architektoniſchen Symmetrie zu Liebe gemacht iſt, die auch hier den Leitfaden giebt. So wird, um die Analogie mit dem Ariſtoteliſchen Organon herauszubringen, eine transſcendentale Topik aufgeſtellt, die darin beſteht, daß man jeden Begriff nach vier Rückſichten überlegen ſoll, um erſt auszumachen, vor welches Erkenntnißvermögen er gehöre. Jene vier Rückſichten aber ſind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen ſich noch zehn andere hinzufügen:* ihre Vierzahl entſpricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter ſie die Leibnitziſchen Hauptlehren vertheilt, ſo gut es gehn will. Auch wird durch dieſe Kritik gewiſſermaaßen zu natürlichen Irrthümern der Vernunft geſtempelt was bloß falſche Abſtraktionen Leibnitzens waren, der, ſtatt von ſeinen großen philoſophiſchen Zeitgenoſſen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber ſeine eigenen ſeltſamen Erfindungen auftiſchte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt geſagt, es könne möglicherweiſe eine von der unſrigen ganz verſchiedene Art der Anſchauung geben, auf dieſelbe unſre Kategorien aber doch anwendbar ſeyn, daher die Objekte jener ſupponirten Anſchauung die Noumena wären, Dinge die ſich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anſchauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematiſch ſei; ſo wäre der Gegenſtand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbeſtimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerſpruch mit ſich, die Kategorien bald als Bedingung der anſchaulichen Vorſtellung, bald als Funktion des bloß abſtrakten Denkens aufſtellt. Hier treten ſie nun ausſchließlich in letzterer Bedeutung auf, und es ſcheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskurſives Denken zuſchreiben. Iſt aber dies wirklich ſeine Meinung, ſo hätte er doch nothwendig am Anfange der transſcendentalen Logik, ehe er die verſchiedenen Funktionen des Denkens ſo weitläufig ſpecificirte, das Denken überhaupt charakteriſiren ſollen, es folglich vom Anſchauen unterſcheiden, zeigen ſollen, welche Erkenntniß das bloße Anſchauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anſchauen und dann vom Denken, ſtatt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding iſt. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwiſchen der transſc. Aeſthetik und der transſc. Logik, wo er, nach Darſtellung der bloßen Form der Anſchauung, ihren Inhalt, die ganze empiriſche Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „ſie iſt gegeben,“ und nicht frägt, wie ſie zu Stande kommt, ob mit oder ohne Verſtand; ſondern mit einem Sprunge zum abſtrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, ſondern gleich zu gewiſſen Denkformen, und kein Wort darüber ſagt, was Denken ſei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abſtrakten und Diskurſiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterſchied zwiſchen der Erkenntniß des Menſchen und der des Thieres, und was die Vernunft ſei.

Eben jener von Kant ganz überſehene Unterſchied zwiſchen abſtrakter und anſchaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philoſophen durch φαινόμενα und νοούμενα bezeichneten [*]) und deren Gegenſatz und Inkommenſurabilität ihnen ſo viel zu ſchaffen machte, in den Philoſophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker und ſpäter den Scholaſtikern, im Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, zu welchem den ſich ſpät entwickelnden Keim ſchon die entgegengeſetzte Geiſtesrichtung des Platon und des Ariſtoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weiſe, die Sache gänzlich vernachläſſigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινόμενα und νοούμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt ſich nun der Worte, als wären ſie noch herrenlos, um ſeine Dinge an ſich und ſeine Erſcheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien eben ſo habe verwerfen müſſen, wie er ſelbſt die des Ariſtoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabſichtigten vorſchlagsweiſe hinzeigen. Was nämlich Beide unter dem Namen der Kategorien ſuchten, waren jedenfalls die allgemeinſten Begriffe, unter welche man alle noch ſo verſchiedenen Dinge ſubſumiren müſſe, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte ſie Kant als die **Formen alles Denkens** auf.

Sollten nun nicht dieſe alleroberſten Begriffe, dieſer Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles ſpeciellern Denkens iſt, ohne deſſen Anwendung daher gar kein Denken vor ſich gehn kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überſchwänglichen Allgemeinheit (Transſcendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, ſondern an ganzen Klaſſen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches es auch ſei, einer von ihnen ſchon mitgedacht iſt; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, ſondern in der Grammatik zu ſuchen hätte? Sollten es alſo nicht zuletzt jene Unterſchiede der Begriffe ſeyn, vermöge welcher das ſie ausdrückende Wort, entweder ein Subſtantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum oder ein Adverbium, ein Pronomen, Präpoſition, oder ſonſtige Partikel ſei, kurz die partes orationis? Denn unſtreitig bezeichnen dieſe die Formen, welche alles Denken zunächſt annimmt und in denen es ſich unmittelbar bewegt: deshalb eben ſind ſie die weſentlichen Sprachformen, die Grundbeſtandtheile jeder Sprache, ſo daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigſtens aus Subſtantiven, Adjektiven und Verben beſtände. Dieſen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, alſo durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptſache unweſentlich iſt, ob man zur Bezeichnung derſelben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von Neuem die Frage aufwerfen: welches ſind die Formen des Denkens?

---

[*]) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp. Lib. I, c. 13. νοούμενα φαινομένοις ἀντετίθη Ἀναξαγόρας.

1) Das Denken beſteht durchweg aus Urtheilen: Urtheile ſind die Fäden ſeines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unſer Denken nicht von der Stelle, und ſo oft wir ein Verbum gebrauchen, urtheilen wir.

2) Jedes Urtheil beſteht im Erkennen des Verhältniſſes zwiſchen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Reſtriktionen. Es vereint ſie, vom Erkennen der wirklichen Identität Beider an, welche nur bei Wechſelbegriffen Statt finden kann; dann im Erkennen, daß das Eine im Andern ſtets mitgedacht ſei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen daß das Eine bisweilen im Andern mitgedacht ſei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehn die verneinenden Sätze. Demnach muß im Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden ſeyn, wenn auch nicht Jedes von dieſen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meiſtens, bezeichnet iſt. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: „Kajus altert;“

bisweilen *ein* Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. „die Heere werden handgemein.“ Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das gleiche Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in derſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form: denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſeyn, bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben ein verſchiedenes ſeyn: denn es iſt bloß die äuſſere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von *ſeiner* Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt: dieſe, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. Sie ſind das Werkzeug derſelben, ſind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt ſeyn muß, ſo daß dieſer darin zu erkennen iſt.

3) Dieſe wirklichen, unveränderlichen, urſprünglichen Formen des Denkens ſind allerdings die der *logiſchen Tafel der Urtheile* Kants; nur daß auf dieſer ſich blinde Fenſter, zu Gunſten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alſo wegfallen müſſen; imgleichen eine falſche Ordnung. Alſo etwan:

a) *Qualität*: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) *Quantität*: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur erſteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates.“ Alſo nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) *Modalität*: hat wirklich drei Formen. Sie beſtimmt die Qualität als nothwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Dieſe drei Denkformen entſpringen aus den Denkgeſetzen vom Widerſpruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeſchloſſenen Dritten entſteht die

d) *Relation*. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin beſtehn, daß ſie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern (auch in der Pluralität beider) angiebt, mithin ſie verbindet, im *hypothetiſchen* Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausſchließen, mithin ſie trennt, im *disjunktiven* Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die *Redetheile* und grammatiſchen Formen ſind Ausdrucksweiſen der drei Beſtandtheile des Urtheils, alſo des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältniſſe dieſer, alſo der eben aufgezählten Denkformen, und der nähern Beſtimmungen und Modifikationen dieſer letzteren. Subſtantiv, Adjektiv und Verbum ſind daher weſentliche Grundbeſtandtheile der Sprache überhaupt, daher ſie in allen Sprachen zu finden ſeyn müſſen. Jedoch ließe ſich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum ſtets mit einander verſchmolzen wären, wie ſie es in allen bisweilen ſind. Vorläufig ließe ſich ſagen: zum Ausdruck des *Subjekts* ſind beſtimmt: Subſtantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des *Prädikats*: Adjektiv, Adverbium, Präpoſition; — zum Ausdruck der Kopula das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, ſchon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philoſophiſche Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen ſelbſt die Logik.

Ich kehre zur Kantiſchen Philoſophie zurück und komme zur *transſcendentalen Dialektik*. Kant eröffnet ſie mit der Erklärung der *Vernunft*, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei“ geredet. Hier wird nun gelehrt, alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, geben bloße *Regeln* und keine *Principien*, weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehn, nicht aber aus bloßen *Begriffen*, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen ſeyn und dennoch ſynthetiſch. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andre, als analytiſche Sätze hervorgehn. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori, durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori, nie aus bloßen Begriffen hervorgehn. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt als der Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich als die, welche aus dem was jenem Satze den Inhalt giebt hervorgehn.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem einen, aus dem nachher andre Folgeſätze fließen. Es iſt nämlich der Satz, den Chr. Wolf aufſtellt und erläutert in ſeiner Cosmologia, Sect. 1, c. 2, §. 93 und in ſeiner Ontologia §. 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnitziſche Philoſopheme für natürliche und nothwendige Irrwege der Vernunft genommen und als ſolche kritiſirt wurden; gerade ſo geſchieht das Selbe hier mit den Philoſophemen Wolfs. Er trägt dies Vernunftprincip noch durch Undeutlichkeit, Unbeſtimmtheit und Zerſtückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor: (S. 307. V, 361. u. 322. V, 379.) es iſt aber, deutlich ausgeſprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo muß auch die Totalität ſeiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben ſeyn." Der ſcheinbaren Wahrheit dieſes Satzes wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man ſich die Bedingungen und die Bedingten vorſtellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht ſichtbar iſt, daher ſie ins Unendliche fortgehn könnte: da aber die Kette nicht fällt, ſondern hängt; ſo muß oben ein Glied das letzte und irgendwie befeſtigt ſeyn. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, ſondern an ſich ſelbſt prüfen. Synthetiſch iſt derſelbe allerdings: denn analytiſch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der

Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, ſondern er erſchleicht ſich ſeinen Schein von Wahrheit auf eine ſehr feine Weiſe, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntniſſe, welche der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen ausdrückt. Von dieſen unmittelbaren Erkenntniſſen ſind alle abſtrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde ſchon entlehnt und ſind alſo mittelbar: noch mehr aber deren Folgeſätze. Ich habe ſchon oben erörtert, wie die *abſtrakte* Erkenntniß, oft mannigfaltige *intuitive* Erkenntniſſe in *eine* Form oder *einen* Begriff ſo vereint, daß ſie nun nicht mehr zu unterſcheiden ſind: daher ſich die abſtrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenſtänden, deren große Mannigfaltigkeit er durch *einen* ſie alle befaſſenden Umriß wiedergiebt. Dieſen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerſpricht, doch zu folgern, verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten: z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine *Reihe* ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem *nächſten* Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch *zureichender* Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes welcher Urſach iſt, als welche alle zuſammengekommen ſeyn müſſen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir Das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt: ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der nächſten Bedingung, nie die Vollſtändigkeit einer Reihe. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane oder ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun Letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen Reihe auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkührliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen angeſehn, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren zureichender Grund gefordert würden. Bei näherer und beſonnener Betrachtung und herabſteigend von der unbeſtimmten Allgemeinheit der Abſtraktion zum einzelnen beſtimmten Realen, findet ſich hingegen, daß die Forderung eines zureichenden Grundes bloß auf die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen der nächſten Urſache geht, nicht auf die Vollſtändigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erliſcht vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieſer Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert ſie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, ſtatt zur Sache ſelbſt zu gehn, ſich innerhalb der abſtrakten Begriffe hält, ſo ſind jene Unterſchiede verſchwunden: dann wird eine Kette von abwechſelnden Urſachen und Wirkungen, oder abwechſelnden logiſchen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Urſachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen, durch die ein Grund erſt zureichend wird, erſcheint als eine Vollſtändigkeit jener angenommenen Reihe von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt dann das abſtrakte Vernunftprincip ſehr keck mit ſeiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derſelben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelſt Antinomien und deren Auflöſung, ſondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verſtanden, nämlich einer Unterſuchung des Verhältniſſes der abſtrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelſt Herabſteigen von der unbeſtimmten Allgemeinheit jener zur feſten Beſtimmtheit dieſer. Aus ſolcher ergiebt ſich dann hier, daß keineswegs das Weſen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten beſtehe: denn ſobald ſie mit völliger Beſonnenheit verfährt, muß ſie ſelbſt finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding iſt. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber iſt nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, ſowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeyns, daß man ſchlechterdings ſich nichts objektiv vorſtellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehn und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht. In der That iſt das ganze Gerede vom Abſoluten, dieſes faſt alleinige Thema der ſeit Kant verſuchten Philoſophien, nichts Anderes als der kosmologiſche Beweis incognito. Dieſer, in Folge des ihm von Kant gemachten Proceſſes, aller Rechte verluſtig und vogelfrei erklärt, darf ſich in ſeiner wahren Geſtalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anſchauung oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der was er verlangt halb erbettelt, halb ertrotzt, in den beſcheideneren Philoſophemen. Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben; ſo will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie. Sie iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr ſollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeſchlagen hat, zurufen:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Daß das Zurückgehn zu einer unbedingten Urſache, zu einem erſten Anfang, keineswegs im Weſen der Vernunft begründet ſei, iſt übrigens auch faktiſch bewieſen, dadurch, daß die Urreligionen unſers Geſchlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulaſſen, ſondern die Reihe der einander bedingenden Erſcheinungen ins Unendliche hinausführen. Ich verweiſe hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der erſten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man noch Upham's doctrine of Buddhaism S. 9, und überhaupt jeden ächten Bericht über die Religionen Aſiens nachſehn kann. Man ſoll nicht Judenthum und Vernunft identificiren. —

Kant, der ſein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objektiv gültig, ſondern nur als ſubjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es ſelbſt als ſolches nur durch ein ſeichtes Sophisma, S. 307. V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu ſubſumiren ſuchen, ſo lange es geht; ſo ſoll dieſes nichts Anderes ſeyn, als eben ſchon die Jagd nach dem Unbedingten, das wir vorausſetzten. In Wahrheit aber thun wir durch ſolches Suchen nichts Anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abſtrakter, allgemeiner Erkenntniß, welches den beſonnenen, ſprachbegabten, denkenden Menſchen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterſcheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unſrer Erkenntniß durch Ueberſicht. Denn der Gebrauch der Vernunft beſteht eben darin, daß wir das Beſondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, dieſe durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir alſo die allgemeinſten Geſichtspunkte ſuchen: durch ſolche Ueberſicht wird eben unſre Erkenntniß ſo ſehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterſchied entſteht zwiſchen dem thieriſchen und dem menſchlichen Lebenslauf, und wieder zwiſchen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menſchen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnißgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abſtrakten, alſo der Vernunft, exiſtirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h.

bei einer Vorſtellung, die nach dieſer Geſtaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt iſt, alſo an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anſchaulichen Grunde des oberſten Satzes der Schlußkette. Ich habe ſchon in der einleitenden Abhandlung §. 55 gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die der Gründe des Werdens, oder des Seyns. Dieſen Umſtand nun aber geltend machen wollen, um ein nach dem Geſetz der Kauſalität Unbedingtes, ſei es auch nur als Forderung, nachzuweiſen; dies kann man nur, wenn man die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterſchieden hat, ſondern, an den abſtrakten Ausdruck ſich haltend, ſie alle konfundirt. Aber dieſe Verwechſelung ſucht Kant ſogar durch ein bloßes Wortſpiel mit Universalitas und Universitas zu begründen: S. 322. V, 379. — Es iſt alſo grundfalſch, daß unſer Aufſuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entſpringe aus der Vorausſetzung eines ſeinem Daſeyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie ſollte es auch der Vernunft weſentlich ſeyn, etwas vorauszuſetzen, das ſie für ein Unding erkennen muß, ſobald ſie ſich beſinnt. Vielmehr iſt der Urſprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas anderm nachzuweiſen, als in der Trägheit des Individuums, das ſich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Dieſem angeblichen Vernunftprincip nun ſpricht zwar Kant ſelbſt die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige ſubjektive Vorausſetzung und bringt ſo einen unauflöslichen Zwieſpalt in unſre Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu dieſem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 322. V, 379, nach der beliebten architektoniſch-ſymmetriſchen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entſpringen drei Arten von Schlüſſen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufſuchung eines beſondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an ſich und geſchloſſene Totalität), Gott. Hiebei iſt nun ſogleich ein großer Widerſpruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie ſehr gefährlich wäre: zwei dieſer Unbedingten ſind ja ſelbſt wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Urſach iſt:

jene haben alſo mit dieſem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, ſondern nur das des Erſchloſſenſeyns nach Principien der Erfahrung über das Gebiet der Möglichkeit derſelben hinaus.

Dies bei Seite geſetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren weſentlichen Geſetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenſtände wieder, um welche ſich die ganze unter dem Einfluß des Chriſtenthums ſtehende Philoſophie, von den Scholaſtikern an, bis auf Chriſtian Wolf herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philoſophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden ſind; ſo iſt dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß ſie, auch ohne Offenbarung, aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehn müßten. Um Dieſes auszumachen, wäre die hiſtoriſche Unterſuchung zu Hülfe zu nehmen, und zu erforſchen, ob die alten und die nichteuropäiſchen Völker, beſonders die Hindoſtaniſchen, und viele der älteſten Griechiſchen Philoſophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt ſeien; oder ob bloß wir, zu gutmüthig, ſie ihnen zuſchreiben, ſo wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälſchlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chineſen mit „Gott“ überſetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der Jüdiſchen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ſei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zuſammenfaſſen *). Daß der Buddhaismus durchaus keinen Theismus enthält iſt eine ganz ausgemachte Sache. Vielleicht wäre durch eine ſolche Unterſuchung

---

*) Ich neige wirklich zu der Meinung, daß Plato ſeinen ihn periodiſch mwandelnden Theismus den Juden verdankt. Numenius hat ihn deshalb ach Clem. Alex. Strom: I, c. 22 und Suidas, unter Numenius) den Moses raecissans genannt: aber eine ſonderbare Beſtätigung der Sache entdecke ich Folgendem. Nach Plutarch (in Mario) und beſſer nach Laktanz (I, 3, 9) hat Plato der Natur gedankt, daß er ein Menſch und kein Thier, ein ann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden ſei. Nun cht in Iſaak Euchels Gebeten der Juden, a. d. Hebr. 2te Aufl. 1799, 7, ein Morgengebet, worin ſie Gott danken und loben, daß der Dankende n Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein eib geworden ſei

Kant einer ſchlimmen Nothwendigkeit überhoben werden, in die er jetzt geräth, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entſpringen läßt, und doch darthut, daß ſie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen ſind, und deshalb die Vernunft ſelbſt zum Sophiſten macht, indem er S. 339. V, 397 ſagt: „Es ſind Sophiſtikationen, nicht des Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann.“

Sehr unglücklich iſt aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretiſchen Vernunft der Name Ideen gewählt und dem Platon entriſſen, der damit die unvergänglichen Geſtalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen ſichtbar werden. Platons Ideen ſind dieſem zufolge durchaus anſchaulich, wie auch das Wort, das er wählte, ſo beſtimmt bezeichnet, welches man nur durch Anſchaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entſprechend überſetzen könnte. Und Kant hat es ſich zugeeignet, um das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anſchauung ſo ferne liegt, daß ſogar das abſtrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerſt einführte, hat auch ſeitdem, zwei und zwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philoſophen des Alterthums, ſondern auch alle Scholaſtiker und ſogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platoniſchen Bedeutung, nämlich im Sinn des Lateiniſchen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in ſeiner 25ſten Disputation sect. 1. — Daß ſpäter Engländer und Franzoſen die Armuth ihrer Sprachen zum Misbrauch jenes Wortes verleitete, iſt ſchlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Misbrauch des Wortes Idee, durch Unterſchiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungſeyn's, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, iſt alſo durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Misbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, ſo habe ich das Wort immer in ſeiner alten und urſprünglichen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Pſychologie iſt in der erſten Auflage der Krit. der rein. Vern. ſehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier ſchlechterdings ſich jener bedienen muß. Dieſe Widerlegung hat im Ganzen ſehr großes Verdienſt und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß ſeiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelſt Anwendung der Forderung des Unbedingten auf den Begriff Subſtanz, der die erſte Kategorie der Relation iſt, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf dieſe Weiſe in jeder ſpekulirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entſtände. Hätte derſelbe wirklich ſeinen Urſprung in der Vorausſetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges; ſo würde man ja nicht allein im Menſchen, ſondern auch in jedem lebloſen Dinge eben ſo nothwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein ſolches ein letztes Subjekt aller ſeiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant ſich eines ganz unſtatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat exiſtiren könne; (z. B. Kr. d. r. V. S. 323; V, 412. Proleg. § 4 und §. 47.) obgleich ſchon in des Ariſtoteles Metaphyſik IV, c. 8 ein Vorgang dazu zu finden iſt. Als Subjekt und Prädikat exiſtirt gar nichts: denn dieſe Ausdrücke gehören ausſchließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältniß abſtrakter Begriffe zu einander. In der anſchaulichen Welt ſoll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Subſtanz und Accidenz ſeyn. Dann brauchen wir aber Das, was ſtets nur als Subſtanz und nie als Accidenz exiſtirt, nicht weiter zu ſuchen, ſondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie iſt die Subſtanz zu allen Eigenſchaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien ſind. Daß ſie wirklich der Prototypos des Begriffs Subſtanz ſei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält ſich zu Subſtanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Geſetz der Kauſalität in der Natur, und ſo unſtatthaft die Verwechſelung oder Identifizirung dieſer, iſt es auch die jener

Beiden. Letztere Verwechſelung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchſten Grade in den Prolegomenen §. 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategoriſchen Schluſſes entſtehn zu laſſen. Um die Sophiſtikation dieſes Paragraphen aufzudecken, braucht man nur ſich zu beſinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logiſche Beſtimmungen ſind, die einzig und allein abſtrakte Begriffe und zwar nach ihrem Verhältniß im Urtheil betreffen: Subſtanz und Accidenz hingegen gehören der anſchaulichen Welt und ihrer Apprehenſion im Verſtande an, finden ſich daſelbſt aber nur als identiſch mit Materie und Form oder Qualität: davon ſogleich ein Mehreres.

Was nun aber den Begriff der Seele betrifft, ſo wird man bei einer unbefangenen Nachforſchung ſeines Urſprungs finden, daß er, wie alle die transſcendenten Begriffe, welche Kant Ideen nennt, nur dadurch entſteht, daß man den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf Das anwendet, was nicht Objekt iſt, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Man betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Urſache man ſucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, ſetzt alſo eine vom Leibe gänzlich verſchiedene Urſache derſelben. Auf dieſe Weiſe beweiſt der erſte und der letzte Dogmatiker das Daſeyn der Seele: nämlich ſchon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Urſache leiten. Erſt nachdem auf dieſe Weiſe, durch Hypoſtaſirung einer der Wirkung entſprechenden Urſache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerſtörbaren Weſen entſtanden war, entwickelte und demonſtrirte dieſen die Schule aus dem Begriff Subſtanz. Aber dieſen ſelbſt hatte ſie vorher ganz eigens zu dieſem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerthen Kunſtgriff.

Mit der erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. der anſchaulichen, realen Welt, iſt auch die Vorſtellung der Materie gegeben, weil das in jener herrſchende Geſetz der Kauſalität den Wechſel der Zuſtände beſtimmt, welche ſelbſt ein Beharrendes vorausſetzen, deſſen Wechſel ſie ſind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der Subſtanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß dieſe Vorſtellung der Materie entſteht, indem im Verſtande, für welchen allein ſie da iſt, durch das Geſetz der Kauſalität (ſeine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Antheil des Raumes an dieſem Produkt als das Beharren der *Materie*, der Antheil der Zeit aber als der Wechſel der *Zuſtände* derſelben ſich darſtellen. Rein für ſich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeſchaut werden, da ſie der Anſchauung immer ſchon in Form und Qualität erſcheint. Von dieſem Begriff der *Materie* iſt nun *Subſtanz* wieder eine Abſtraktion, folglich ein höheres Genus, und iſt dadurch entſtanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit ſtehn ließ, alle ihre übrigen weſentlichen Eigenſchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. ſ. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält alſo der Begriff *Subſtanz weniger in ſich* als der Begriff *Materie*: aber er enthält nicht dafür, wie ſonſt immer das höhere Genus, *mehr unter ſich*, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; ſondern dieſe bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffs Subſtanz, das einzige Nachweisbare, dadurch ſein Inhalt realiſirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck alſo, zu welchem ſonſt die Vernunft durch Abſtraktion einen höheren Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbeſtimmungen verſchiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich iſt jene Abſtraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder ſie hat eine heimliche Nebenabſicht. Dieſe tritt nun an's Licht, indem unter den Begriff Subſtanz, ſeiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerſtörbare Subſtanz, Seele. Die Erſchleichung dieſes Begriffs geſchah aber dadurch, daß ſchon bei der Bildung des höheren Begriffs *Subſtanz* geſetzwidrig und unlogiſch verfahren wurde. In ihrem geſetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höheren Geſchlechtsbegriff immer nur dadurch, daß ſie mehrere Artbegriffe neben einander ſtellt, nun vergleichend, diskurſiv, verfährt und, durch Weglaſſen ihrer Unterſchiede und Beibehalten ihrer Uebereinſtimmungen, den ſie alle umfaſſenden, aber weniger enthaltenden Geſchlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geſchlechtsbegriff vorhergehn müſſen. Im gegenwärtigen Fall iſt es aber umgekehrt. Bloß der Begriff

Materie war vor dem Geſchlechtsbegriff Subſtanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßiger Weiſe aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglaſſung aller Beſtimmungen deſſelben bis auf eine. Erſt nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart geſtellt und ſo untergeſchoben. Zur Bildung dieſer aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung deſſen, was man vorher ſtillſchweigend ſchon im höhern Geſchlechtsbegriff weggelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde alſo der Begriff Subſtanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erſchleichung des Begriffs der immateriellen Subſtanz zu ſeyn. Er iſt folglich ſehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verſtandes gelten zu können: vielmehr iſt er ein höchſt entbehrlicher Begriff, weil ſein einziger wahrer Inhalt ſchon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erſchlichene Nebenart immaterielle Subſtanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weßwegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an ſeine Stelle überall der Begriff der Materie zu ſetzen iſt.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokruſtes, aber die drei Arten der Schlüſſe ſind es nur für die drei ſogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategoriſchen Schlußform ihren Urſprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatiſchen Vorſtellungen über das Weltganze, ſofern es, als Objekt an ſich, zwiſchen zwei Gränzen, der des Kleinſten (Atom) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Dieſe müſſen nun aus der Form des hypothetiſchen Schluſſes hervorgehn. Dabei iſt an ſich kein ſonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetiſche Urtheil hat ſeine Form vom Satze des Grundes, und aus der beſinnungsloſen, unbedingten Anwendung dieſes Satzes und ſodann beliebiger Beiſeitelegung deſſelben entſtehn in der That alle jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die

Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel näheren und größeren Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grund, der Urſprung aller vernünftelnden Hypoſtaſen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen, deſto mehr aber um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehn als beſtimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektsbegriffes im Urtheil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen eben ſo gut ein andrer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche, (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes Sophisma. Jenes Verhältniß ſtützt ſich vielmehr auf den Satz vom Widerſpruch. Denn das Ganze iſt nicht durch die Theile, noch dieſe durch jenes; ſondern beide ſind nothwendig zuſammen, weil

ſie Eines ſind und ihre Trennung nur ein willkührlicher Akt iſt. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerſpruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht iſt, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als **Grund** das Ganze als **Folge** bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu ſuchen, um daraus, als ſeinem Grunde, das Ganze zu verſtehn. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der **Relation** würde nun ganz eigentlich die Idee von der erſten Urſache der Welt gehören. Kant muß aber dieſe für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den ſonſt nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h nach ſeiner, der Wahrheit diametral entgegengeſetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erſte Urſache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunſten der Symmetrie, hier der Begriff der **Freiheit** auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher paſſende Idee von der Welturſache gemeint iſt, wie die Anmerkung zur Theſis des dritten Widerſtreits deutlich ausſagt. Der 3te und 4te Widerſtreit ſind alſo im Grunde tautologiſch.

Ueber alles dieſes aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf iſt. Nur die Behauptungen der **Antitheſen** beruhen wirklich auf den Formen unſers Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen, allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe allein ſind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der **Theſen** keinen andern als ſubjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regreſſus ermüdet und daher demſelben durch willkührliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſucht, ein Ende macht, und deſſen Urtheilskraft noch überdies durch früh und feſt eingeprägte Vorurtheile an dieſer Stelle gelähmt iſt. Dieſerwegen iſt der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma; ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung iſt. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunſt die Theſis aufrecht erhalten können und ſie ſcheinbare Angriffe auf den nit urſprünglicher Kraft begabten Gegner machen laſſen. Hiebei nun iſt ſein erſter und durchgängiger Kunſtgriff dieſer, daß er nicht, wie man thut, wenn man ſich der Wahrheit ſeines Satzes bewußt iſt, den nervus argumentationis hervorhebt und ſo iſolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; ſondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denſelben unter einem Schwall überflüſſiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun ſo im Widerſtreit auftretenden Theſen und Antitheſen erinnern an den δικαιος und αδικος λογος, welche Sokrates in den *Wolken* des Ariſtophanes ſtreitend auftreten läßt. Jedoch erſtreckt ſich dieſe Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl Diejenigen gern behaupten möchten, welche dieſen ſpekulativeſten aller Fragen der theoretiſchen Philoſophie einen Einfluß auf die Moralität zuſchreiben und daher im Ernſt die Theſe für den δικαιος, die Antitheſe aber für den αδικος λογος halten. Auf ſolche beſchränkte und verkehrte kleine Geiſter Rückſicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, ſondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweiſe der einzelnen Theſen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheſen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt ſind. — Ich ſetze voraus, daß man bei dieſer Prüfung die Kantiſche Antinomie ſelbſt immer vor ſich habe.

Wollte man den Beweis der Theſis im erſten Widerſtreit gelten laſſen; ſo bewieſe er zuviel, indem er eben ſo gut auf die Zeit ſelbſt, als auf den Wechſel in ihr anwendbar wäre und daher beweiſen würde, daß die Zeit ſelbſt angefangen haben muß, was widerſinnig iſt. Uebrigens beſteht das Sophisma darin, daß ſtatt der Anfangsloſigkeit der Reihe der Zuſtände, wovon zuerſt die Rede, plötzlich die Endloſigkeit (Unendlichkeit) derſelben untergeſchoben und nun bewieſen wird, was Niemand bezweifelt, daß dieſer das Vollendetſeyn logiſch widerſpreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit ſei. Das Ende einer anfangsloſen Reihe läßt ſich aber immer *denken*, ohne ihrer Anfangsloſigkeit Abbruch zu thun: wie ſich auch umgekehrt der Anfang einer endloſen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antitheſis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen ſchlechthin nothwendig vorausſetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit daß die Kauſalreihe dereinſt in einen abſoluten Stillſtand endige, können wir denken, keineswegs aber die Möglichkeit eines abſoluten Anfangs *).

In Hinſicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewieſen, daß wenn ſie ein gegebenes Ganzes heißen ſoll, ſie nothwendig Gränzen haben muß: die Konſequenz iſt richtig: nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweiſen war, aber unbewieſen bleibt. Totalität ſetzt Gränzen, und Gränzen ſetzen Totalität voraus: beide zuſammen werden hier aber willkührlich vorausgeſetzt. — Die Antitheſis liefert für dieſen zweiten Punkt jedoch keinen ſo befriedigenden Beweis, als für den erſten, weil das Geſetz der Kauſalität bloß in Hinſicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene Leere gränzen und keine Verän-

---

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft ſei, läßt ſich ſogar auch hiſtoriſch nachweiſen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geſchweige in den Vedas eine ſolche lehren; ſondern die Unendlichkeit dieſer erſcheinenden Welt, dieſes beſtand- und weſenloſen Gewebes der Maja, mythologiſch durch eine monſtröſe Chronologie auszuſprechen ſuchen, indem ſie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos ſehr ſinnreich hervorheben. (Polier, mythologie des Indous, Vol. 2. p. 585.) Die 4 Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfaſſen zuſammen 4,320,000 Jahre. Solcher Perioden von 4 Zeitaltern hat jeder Tag des ſchaffenden Brahma 1000 und ſeine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und eben ſo viele Nächte. Er lebt, immer ſchaffend, 100 ſeiner Jahre: und wenn er ſtirbt, wird ſogleich ein neuer Brahma geboren, und das von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieſelbe Relativität der Zeit drückt auch die ſpecielle Mythe aus, welche in Polier's Werk, Vol. 2, p. 504 den Puranas nacherzählt iſt, wo ein Rajah, nach einem Beſuch von wenigen Augenblicken bei Wiſchnu in deſſen Himmel, bei ſeiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verſtrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wiſchnu gleich iſt 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

derung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über Letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird, an welchem Misverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dieſes iſt auch der Sinn von Kants Argument für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen, geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Daſſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte. Ferner entſteht, bei der Annahme einer im Raum begränzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raums vor dem unendlichen leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und ſehr leſenswerthe Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt giebt Jordanus Brunus im 5ten Dialog ſeines Buchs del infinito, universo e mondi. Uebrigens behauptet Kant ſelbſt im Ernſt und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in ſeiner Naturgeſch. u. Theorie des Himmels, zweiter Theil, Kap. 7. Zu derſelben bekennt ſich auch Ariſtoteles, Phys. III, c. 4, welches Kapitel nebſt den folgenden, in Hinſicht auf dieſe Antinomie ſehr leſenswerth iſt.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar nicht feine petitio principii, indem ſie anhebt: „Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen." Aus dem hier willkührlich angenommenen Zuſammengeſetztſeyn beweiſt ſie nachher freilich die einfachen Theile ſehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie iſt zuſammengeſetzt," auf welchen es ankommt, bleibt unbewieſen, weil er eben eine grundloſe Annahme iſt. Dem Einfachen ſteht nämlich nicht das Zuſammengeſetzte, ſondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich wird hier ſtillſchweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen dawaren; welches ſich jedoch ſo wenig behaupten läßt, wie das Gegentheil. Denn zwiſchen den Theilen und dem

Ganzen iſt weſentlich kein Zeitverhältniß: vielmehr bedingen ſie ſich wechſelſeitig und ſind inſofern ſtets zugleich: denn nur ſofern Beide da ſind beſteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Theſis ſagt: „den Raum ſollte man eigentlich nicht Compositum, ſondern Totum nennen" u. ſ. w., dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum iſt. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antitheſe behauptet, a priori und unwiderſprechlich aus der des Raumes, den ſie erfüllt. Dieſer Satz hat gar nichts gegen ſich: daher ihn auch Kant, S. 513. V, 541, wo er ernſtlich und in eigener Perſon, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος ſpricht, als objektive Wahrheit darſtellt: desgleichen in den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (S. 108, erſte Ausg.) ſteht der Satz „die Materie iſt ins Unendliche theilbar" als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweiſes des erſten Lehrſatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrſatz aufgetreten war und bewieſen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antitheſe, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortſchwall, in der ſchlauen Abſicht, daß die Evidenz der Antitheſe die Sophismen der Theſe nicht zu ſehr in Schatten ſtelle. — Die Atomen ſind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, ſondern bloß eine Hypotheſe zur Erklärung der Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieſes anderweitig, ja beſſer und einfacher als durch Atomiſtik erklären können, hat Kant ſelbſt gezeigt, in der Dynamik ſeiner Metaph. Anfangsgr. z. Naturw.; vor ihm jedoch Priestley, on matter and spirit, sect. 1. Ja, ſchon im Ariſtoteles, Phys. IV, 9 iſt der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Theſis iſt ein ſehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft ſelbſt, ganz unvermiſcht und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Urſachen daraus beweiſen, daß eine Urſache, um zureichend zu ſeyn, die vollſtändige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zuſtand, die Wirkung, hervorgeht. Dieſer Vollſtändigkeit der in dem Zuſtand, welcher Urſach iſt, zugleich vorhandenen Beſtimmungen ſchiebt nun das Argument die Vollſtändigkeit der Reihe von

Urſachen unter, durch die jener Zuſtand ſelbſt erſt zur Wirklichkeit kam: und weil Vollſtändigkeit Geſchloſſenheit und dieſe Endlichkeit vorausſetzt, ſo folgert das Argument hieraus eine erſte, die Reihe ſchließende, mithin unbedingte Urſache. Aber die Taſchenſpielerei liegt am Tage. Um den Zuſtand A als zureichende Urſache des Zuſtandes B zu begreifen, ſetze ich voraus, er enthalte die Vollſtändigkeit der hiezu erforderlichen Beſtimmungen, durch deren Beiſammenſeyn der Zuſtand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch iſt nun meine Anforderung an ihn als zureichende Urſache gänzlich befriedigt und ſie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zuſtand A ſelbſt zur Wirklichkeit gekommen ſei: vielmehr gehört dieſe einer ganz andern Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zuſtand A nicht mehr als Urſache, ſondern ſelbſt wieder als Wirkung anſehe, wobei ein andrer Zuſtand ſich zu ihm wieder eben ſo verhalten muß, wie er ſelbſt ſich zu B verhielt. Die Vorausſetzung der Endlichkeit der Reihe von Urſachen und Wirkungen erſcheint dabei aber nirgends als nothwendig, ſondern wird erſt hinzugethan von der Trägheit des ſpekulirenden Individuums. Daß jene Vorausſetzung in der Annahme einer Urſache als zureichenden Grundes liege, iſt alſo erſchlichen und falſch; wie ich dieſes oben, bei Betrachtung des Kantiſchen mit dieſer Theſis zuſammenfallenden Princips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieſer falſchen Theſis entblödet ſich Kant nicht, in der Anmerkung zu derſelben, ſein Aufſtehn vom Stuhl als Beiſpiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht ſo unmöglich wäre, ohne Motiv aufzuſtehn, wie der Kugel ohne Urſache zu rollen. Die Grundloſigkeit ſeiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philoſophen des Alterthums brauche ich wohl nicht erſt aus dem Okellos Lukanos, den Eleaten u. ſ. w. nachzuweiſen; der Hindu gar zu geſchweigen. Gegen die Beweisführung der Antitheſe iſt, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologiſch. Auch iſt der Beweis der Theſe im Weſentlichen wieder derſelbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollſtändige und daher mit dem Unbedingten ſich endende Reihe von Bedingungen vorausſetze, iſt eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte ſetzt nichts voraus, als ſeine Bedingung: daß dieſe wieder bedingt ſei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der erſten nicht unmittelbar enthalten iſt.

Uebrigens iſt es merkwürdig, daß kein Theil der Kantiſchen Philoſophie ſo wenig Widerſpruch erfahren, ja ſo viel Anerkennung gefunden hat, wie dieſe ſo höchſt paradoxe Lehre von der Antinomie. Faſt alle philoſophiſche Parteien und Lehrbücher haben ſie gelten gelaſſen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während faſt alle andern Lehren Kants angefochten worden ſind, ja es nie an einzelnen ſchiefen Köpfen gefehlt hat, welche ſogar die transſc. Aeſthetik verwarfen. Der ungetheilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewiſſe Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo ſo recht eigentlich der Verſtand ſtille ſtehn ſoll, indem er auf etwas geſtoßen wäre, was zugleich iſt und nicht iſt, und ſie demnach das 6te Kunſtſtück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anſchlagszettel, hier wirklich vor ſich hätten.

. Kants nun folgende Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht Das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung, mit offenbarem Unrecht, beide Theile gingen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete, (alſo geſchloſſene) Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die Theſis legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es geradezu, daß ſie ganz gegeben ſei: es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehn derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, daſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehn ſeiner Ausmeſſung da iſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur daſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine endloſe Kette von Bedingungen beſtimmte Objekt nothwendig, die dieſem entſprechende Erkenntnißart, nämlich das beſtändige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies iſt aber eben was Kant als Auflöſung des Streites giebt und ſo oft wiederholt: „die Unendlichkeit der Weltgröße iſt nur durch den Regreſſus, nicht vor demſelben.“ Dieſe ſeine Auflöſung des Widerſtreits iſt alſo eigentlich nur die Entſcheidung zu Gunſten der Antitheſe, in deren Behauptung jene Wahrheit ſchon liegt, ſo wie dieſelbe mit den Behauptungen der Theſe ganz unvereinbar iſt. Hätte die Antitheſe behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen beſtehe und dabei doch unabhängig von der Vorſtellung und deren regreſſiver Reihe, alſo an ſich exiſtire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; ſo hätte ſie nicht nur der Theſe, ſondern auch ſich ſelber widerſprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben ſeyn, noch eine endloſe Reihe daſeyn, als ſofern ſie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloſes ein Ganzes ausmachen. Nur der Theſis alſo kommt jene Vorausſetzung zu, von der Kant behauptet, daß ſie beide Theile irre geführt hätte.

Es iſt ſchon Lehre des Ariſtoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben ſeyn könne, ſondern bloß potentiâ. *Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ᾽ αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον.* Metaph. K, 10. —

Ferner: και' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν. de generat. & corrupt. p. 678. ed. Ber. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 & 6, woſelbſt er gewiſſermaaßen die ganz richtige Auflöſung ſämmtlicher antinomiſcher Gegenſätze giebt. Er ſtellt, in ſeiner kurzen Art, die Antinomien dar und ſagt dann: „eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es": wonach er die Auflöſung giebt, daß das Unendliche ſowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung nie vor dem Regreſſus oder Progreſſus, ſondern in demſelben iſt. — Alſo liegt dieſe Wahrheit ſchon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man misverſteht ſich alſo ſelbſt, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch ſei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regreſſus zu denken vermeint.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt Dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben geradezu die Behauptung der Antitheſe. Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht vor dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt durch dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 506. V, 534 will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die transſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich." — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr treffend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke; oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflöſung der dritten Antinomie, deren Gegenſtand die Idee der Freiheit war, verdient eine beſondere Betrachtung, ſofern es für uns ſehr merkwürdig iſt, daß Kant vom *Ding an ſich*, das bisher nur im Hintergrunde geſehn wurde, gerade hier, bei der Idee der *Freiheit*, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies iſt uns ſehr erklärlich, nachdem wir das Ding an ſich als den *Willen* erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philoſophie auf die meinige hinleitet, oder wo dieſe aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man ſich überzeugen, wenn man in der Kr. d. r. V. S. 536, 37. V, 564, 65 mit Aufmerkſamkeit lieſt: mit dieſer Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Krit. d. Urtheilskraft, S. XVIII, XIX der 3ten, oder S. 13 der Roſenkr. Ausg., wo es ſogar heißt: „der Freiheitsbegriff kann in ſeinem Objekt (das iſt denn doch der Wille) ein Ding an ſich, aber nicht in der Anſchauung, vorſtellig machen; dagegen der Naturbegriff ſeinen Gegenſtand zwar in der Anſchauung, aber nicht als Ding an ſich vorſtellig machen kann.“ Beſonders aber leſe man über die Auflöſung der Antinomien den §. 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Geſagte nicht lautet wie ein Räthſel, zu welchem meine Lehre das Wort iſt. Kant iſt mit ſeinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß ſeine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menſchlichen Erſcheinung allein ſagt auf alle Erſcheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verſchieden iſt, übertragen, nämlich daß das Weſen an ſich derſelben ein abſolut Freies, d. h. ein Wille iſt. Wie fruchtbar aber dieſe Einſicht, im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raums, der Zeit und der Kauſalität iſt, ergiebt ſich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an ſich nirgends zum Gegenſtand einer beſondern Auseinanderſetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, ſo oft er es braucht, zieht er es ſogleich herbei durch den Schluß, daß die Erſcheinung, alſo die ſichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Urſache, die nicht Erſcheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müſſe. Dies thut er, nachdem er unabläſſig eingeſchärft hat, die Kategorien, alſo auch die der Kauſalität, hätten einen durchaus nur auf mögliche Erfahrung beſchränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verſtandes, welche dienten, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu buchſtabiren, über welche hinaus ſie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. ſ. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenſeit der Erfahrung aufs ſtrengſte verpönt und aus der Verletzung dieſes Geſetzes, mit Recht, allen früheren Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonſequenz, welche Kant hierin begieng, wurde von ſeinen erſten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen ſeine Philoſophie keinen Widerſtand leiſten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Geſetz der Kauſalität an auf die in unſern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum iſt daſſelbe eben ſo ſubjektiven Urſprungs, wie dieſe Empfindungen ſelbſt, führt alſo nicht zum Dinge an ſich. Die Wahrheit iſt, daß man auf dem Wege der Vorſtellung nie über die Vorſtellung hinaus kann: ſie iſt ein geſchloſſenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verſchiedenen Weſen des Dinges an ſich führt. Wären wir bloß vorſtellende Weſen, ſo wäre der Weg zum Dinge an ſich uns gänzlich abgeſchloſſen. Nur die andere Seite unſers eigenen Weſens kann uns Aufſchluß geben über die andere Seite des Weſens an ſich der Dinge. Dieſen Weg habe ich eingeſchlagen. Einige Beſchönigung gewinnt Kants, von ihm ſelbſt verpönter Schluß auf das Ding an ſich jedoch durch Folgendes. Er ſetzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und ſchlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; ſondern nur die Art und Weiſe der Erſcheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtſeyn kommen. Was nun aber, im Gegenſatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, iſt ihm ſchon unmittelbare Wirkung des Dinges an ſich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen, zur Erſcheinung wird. Aus dieſer Anſicht iſt es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehn konnte, daß ſchon das Objektſeyn überhaupt zur Form der Erſcheinung gehört und durch das Subjektſeyn überhaupt eben ſo wohl bedingt iſt, als die Erſcheinungsweiſe des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß alſo, wenn ein Ding an ſich angenommen werden ſoll, es durchaus auch nicht Objekt ſeyn kann, als welches er es jedoch immer vorausſetzt, ſondern ein ſolches Ding an ſich in einem von der Vorſtellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verſchiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigſten nach den Geſetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erſchloſſen werden könnte.

Mit der Nachweiſung des Dinges an ſich iſt es Kanten gerade ſo gegangen, wie mit der der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes: Beide Lehren ſind richtig, aber ihre Beweisführung falſch: ſie gehören alſo zu den richtigen Konkluſionen aus falſchen Prämiſſen. Ich habe Beide beibehalten, jedoch ſie auf ganz andere Weiſe und ſicher begründet.

Das Ding an ſich habe ich nicht erſchlichen noch erſchloſſen, nach Geſetzen die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich Jedem als das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung unmittelbar offenbaret.

Und dieſe unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens iſt es auch, aus der im menſchlichen Bewußtſeyn der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltſchaffendes, als Ding an ſich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig iſt. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an ſich, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon, eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind. Im gemeinen, nicht durch Philoſophie geläuterten Bewußtſeyn, wird aber auch ſogleich der Wille mit ſeiner Erſcheinung verwechſelt und was nur ihm zukommt, dieſer beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entſteht. Spinoza ſagt ebendeswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings iſt das Anſich auch des Steines, der alleinige freie Wille, aber, wie in allen ſeinen Erſcheinungen, auch hier, wo er als Stein erſcheint, ſchon völlig beſtimmt. Doch von dem Allen iſt im Haupttheil dieſer Schrift ſchon zur Genüge geredet.

Kant, indem er dieſe unmittelbare Entſtehung des Begriffs von Freiheit in jedem menſchlichen Bewußtſeyn verkennt und überſieht, ſetzt nun, S. 533. V, 561, den Urſprung jenes Begriffs in eine ſehr ſubtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehn ſoll, die Hypoſtaſirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf dieſe transſcendente Idee der Freiheit ſoll ſich allererſt auch der praktiſche Begriff derſelben gründen. In der Kritik der praktiſchen Vernunft §. 6 und S. 185 der 4ten, S. 235 der Roſenkr. Aufl. leitet er dieſen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategoriſche Imperativ ihn vorausſetze: zum Behuf dieſer Vorausſetzung ſei ſonach jene ſpekulative Idee nur der erſte Urſprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides iſt jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in ſeinen einzelnen Handlungen iſt am lebendigſten in der Ueberzeugung des roheſten Menſchen, der nie nachgedacht hat, iſt alſo auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon ſind hingegen nur Philoſophen und zwar die tiefeſten, ebenfalls ſind es auch die denkendeſten und erleuchteteſten Schriftſteller der Kirche.

Allem Geſagten zufolge iſt alſo der eigentliche Urſprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weiſe weſentlich ein Schluß, weder aus der ſpekulativen Idee einer unbedingten Urſache, noch daraus, daß ihn der kategoriſche Imperativ vorausſetze; ſondern er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, darin ſich Jeder ſelbſt, ohne Weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an ſich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das ſelbſt von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philoſophiſcher Kritik und Beſonnenheit ſich, als ſchon in die Zeit eingetretene und beſtimmte Erſcheinung dieſes Willens, man könnte ſagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben ſelbſt unterſcheidet, und daher, ſtatt ſein ganzes Daſeyn als Akt ſeiner Freiheit zu erkennen, dieſe vielmehr in ſeinen einzelnen Handlungen ſucht. Hierüber verweiſe ich auf meine Preisſchrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch ſcheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an ſich bloß erſchloſſen und dazu mit der großen Inkonſequenz eines von ihm ſelbſt durchaus verpönten Schluſſes; — welch ein ſonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erſten Mal näher an das Ding an ſich herangeht und es beleuchtet, in ihm ſogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt ſich nur durch zeitliche Erſcheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweiſen iſt, daß Kant, ſo oft er vom Ding an ſich redete, in der dunkelſten Tiefe ſeines Geiſtes, immer ſchon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu giebt in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Krit. d. r. V. S. XXVII und XXVIII, in der Roſenkranziſchen Aufl. S. 677 der Supplemente.

Uebrigens iſt es eben dieſe beabſichtigte Auflöſung des vorgeblichen dritten Widerſtreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefſten Gedanken ſeiner ganzen Philoſophie ſehr ſchön auszuſprechen. So im ganzen „ſechſten Abſchnitt der Antinomie der reinen Vernunft"; vor allem aber die Auseinanderſetzung des Gegenſatzes von empiriſchem und intelligibelem Charakter, S. 534—550. V, 562—578, welche ich dem Vortrefflichſten beizähle, das je von Menſchen geſagt worden: (als ergänzende Erläuterung dieſer Stelle iſt anzuſehn eine ihr parallele in der Krit. d. prakt. Vern. S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Roſenkr. Aufl.) Es iſt jedoch um ſo mehr zu bedauern, daß ſolches hier nicht am rechten Orte ſteht, ſofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden iſt, den die Darſtellung angiebt und daher auch anders, als geſchieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es daſteht, nämlich die Auflöſung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erſcheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an ſich, geſchloſſen, durch den ſchon genugſam gerügten inkonſequenten Gebrauch der Kategorie der Kauſalität über alle Erſcheinung hinaus. Als dieſes Ding an ſich wird für dieſen Fall des Menſchen Wille (den Kant höchſt unſtatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgeſtellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategoriſchen Imperativ, der ohne Weiteres poſtulirt wird.

Statt alles dieſen nun wäre das lautere, offene Verfahren geweſen, unmittelbar vom Willen auszugehn, dieſen nachzuweiſen als das ohne alle Vermittelung erkannte Anſich unſrer eigenen Erſcheinung, und dann jene Darſtellung des empiriſchen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive neceſſitirt, dennoch, ſowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem ſelbſt und allein, nothwendig und ſchlechthin zugeſchrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem ſonach Schuld und Verdienſt ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieſes allein war der gerade Weg zur Erkenntniß Deſſen, was nicht Erſcheinung iſt, folglich auch nicht nach den Geſetzen der Erſcheinung gefunden wird, ſondern Das iſt, was durch die Erſcheinung ſich offenbart, erkennbar wird, ſich objektivirt, der Wille zum Leben. Derſelbe hätte ſodann, bloß nach Analogie, als das Anſich jeder Erſcheinung dargeſtellt werden müſſen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546. V, 574,) geſagt werden können, bei der lebloſen, ja der thieriſchen Natur, ſei kein Vermögen anders als ſinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich geſagt iſt, die Erklärung nach dem Geſetze der Kauſalität erſchöpfe auch das innerſte Weſen jener Erſcheinungen, wodurch ſodann, ſehr inkonſequent, das Ding an ſich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgebende Ableitung, welche die Darſtellung des Dinges an ſich bei Kant erhalten hat, iſt auch der ganze Begriff deſſelben verfälſcht worden. Denn, durch Nachforſchung einer unbedingten Urſache gefunden, tritt hier der Wille oder das Ding an ſich zur Erſcheinung in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Dieſes Verhältniß ſindet aber nur innerhalb der Erſcheinung

Statt, ſetzt dieſe daher ſchon voraus und kann nicht ſie ſelbſt mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verſchieden iſt.

Ferner wird der vorgeſetzte Zweck, die Auflöſung der dritten Antinomie, durch die Entſcheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn ſowohl Theſis als Antitheſis reden keineswegs vom Dinge an ſich, ſondern durchaus von der Erſcheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorſtellung. Dieſe und durchaus nichts Anderes iſt es, von der die Theſis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß ſie unbedingte Urſachen enthalte, und dieſe auch iſt es, von der die Antitheſis daſſelbe, mit Recht, leugnet. Daher iſt die ganze zur Rechtfertigung der Theſis hier gegebene Darſtellung von der transſcendentalen Freiheit des Willens, ſofern er Ding an ſich iſt, ſo vortrefflich an ſich auch ſolche iſt, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargeſtellte transſcendentale Freiheit des Willens iſt keineswegs die unbedingte Kauſalität einer Urſache, welche die Theſis behauptet, weil eine Urſache weſentlich Erſcheinung ſeyn muß, nicht ein jenſeit aller Erſcheinung liegendes toto genere Verſchiedenes.

Wenn von Urſach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu ſeiner Erſcheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empiriſchen) nie herbeigezogen werden, wie hier geſchieht: denn es iſt vom Kauſalverhältniß durchaus verſchieden. Inzwiſchen wird auch hier, in dieſer Auflöſung der Antinomie, der Wahrheit gemäß geſagt, daß der empiriſche Charakter des Menſchen, wie der jeder andern Urſache in der Natur, unabänderlich beſtimmt iſt, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußern Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehn; daher denn auch, ohngeachtet aller transſcendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an ſich von den Geſetzen des Zuſammenhangs ſeiner Erſcheinung) kein Menſch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von ſelbſt zu beginnen: welches Letztere hingegen von der Theſis behauptet wurde. Alſo hat auch die Freiheit keine Kauſalität: denn frei iſt nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erſcheinung liegt, die eben nur ſeine Objektivation iſt, aber nicht in einem Verhältniß der Kauſalität zu ihm ſteht, als welches Verhältniß erſt innerhalb der Erſcheinung angetroffen wird, alſo dieſe ſchon vorausſetzt, nicht ſie ſelbſt einſchließen und mit Dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erſcheinung iſt. Die Welt ſelbſt iſt allein aus dem Willen (da ſie eben er ſelbſt iſt, ſofern er erſcheint,) zu erklären und nicht durch Kauſalität. *Aber in der Welt* iſt Kauſalität das einzige Princip der Erklärung und geſchieht alles lediglich nach Geſetzen der Natur. Alſo liegt das Recht ganz auf der Seite der Antitheſe, welche bei Dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die Theſe durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden ſoll, die erſtlich zu etwas ganz anderm, als wonach die Frage war, überſpringt und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daſelbſt nicht anzuwenden iſt.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ſchon geſagt, ſeinem innerſten Sinn nach, mit dem dritten tautologiſch. In der Auflöſung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Theſis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zuſammenbeſtehn mit der Antitheſis bringt er keinen Grund vor, ſo wie er umgekehrt keinen der Antitheſe entgegenzuſtellen vermag. Nur ganz bittweiſe führt er die Annahme der Theſis ein, nennt ſie jedoch ſelbſt (S. 562. V, 590,) eine willkührliche Vorausſetzung, deren Gegenſtand an ſich wohl unmöglich ſeyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Beſtreben, demſelben vor der durchgreifenden Macht der Antitheſe irgendwo ein ſicheres Plätzchen zu verſchaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menſchlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transſcendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die ſtarre Scholaſtik des Mittelalters zurückverſetzt. Man glaubt den Anſelmus von Kanterbury ſelbſt zu hören. Das ens realiſſimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anſpruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu ſeyn! — Ich meinerſeits muß geſtehn, daß meiner Vernunft ein ſolcher Gedanke unmöglich iſt und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts beſtimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu dieſem ſeltſamen und ſeiner unwürdigen Kapitel bloß durch ſeine Liebhaberei zur architektoniſchen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholaſtiſchen Philoſophie (welche man, wie geſagt, im weitern Sinn verſtanden, bis auf Kant gehn laſſen kann), die Seele, die Welt und Gott ſollten aus den drei möglichen Oberſätzen von Schlüſſen abgeleitet werden; obwohl es offenbar iſt, daß ſie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entſtanden ſind und entſtehn können. Nachdem nun die Seele in das kategoriſche Urtheil gezwängt worden, das hypothetiſche für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Oberſatz. Glücklicherweiſe fand ſich in dieſem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholaſtiker, nebſt dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, rudimentariſch von Anſelm von Kanterbury aufgeſtellt und dann von Carteſius vervollkommnet. Dieſes wurde von Kant mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiſcenz einer früheren lateiniſchen Jugendarbeit. Indeſſen iſt das Opfer, welches Kant ſeiner Liebe zur architektoniſchen Symmetrie durch dieſes Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß ſagen grotteske Vorſtellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft weſentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung deſſelben ergreift Kant das falſche Vorgeben, daß unſere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einſchränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinſten, der alle Realität *in ſich* enthielte, entſtehe. Hierin ſteht er eben ſo ſehr mit ſeiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerſpruch; da gerade umgekehrt unſre Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abſtraktion von realen, einzelnen, anſchaulich erkannten Dingen entſtehn, welche bis zum allerallgemeinſten Begriff fortgeſetzt werden kann, der dann Alles unter ſich, aber faſt nichts *in ſich* begreift. Kant hat alſo hier das Verfahren unſers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf geſtellt und könnte deshalb wohl gar beſchuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unſern Tagen berühmt gewordenen philoſophiſchen Scharlatanerie, welche, ſtatt die Begriffe für aus den Dingen abſtrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Erſten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe ſieht, auf dieſe Weiſe die verkehrte Welt, als eine philoſophiſche Hanswurſtiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. —

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müſſe, oder wenigſtens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; ſo geſchieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kauſalität: was ſo einleuchtend iſt, daß es keines Beweiſes bedarf. Daher ſagt auch Chr. Wolf (Cosmologia generalis, praef. p. 1.): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt, ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Muſterſtück von den monſtroſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholaſtik war, das ohne ähnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über den Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den ſie jedoch einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur kürzlich zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht. Ferner ſcheint es, daß, wie Kant zu ſeiner Lehre von der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes eingeſtändlich veranlaßt worden iſt durch Hume's Skepſis in Hinſicht auf jenen Begriff, eben ſo Kants Kritik aller ſpekulativen Theologie veranlaßt wurde durch Hume's Kritik aller populären Theologie, welche dieſer dargelegt hatte in ſeiner ſo leſenswerthen **natural history of religion** und den **Dialogues on natural religion**, ja daß Kant dieſe gewiſſermaaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerſt genannte Schrift Hume's iſt eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit ſie zeigen und dagegen auf die rationale oder ſpeculative Theologie, als die ächte, achtungsvoll hinweiſen will. Kant aber deckt nun das Grundloſe dieſer letzteren auf, läßt hingegen die populäre unangetaſtet, ja ſtellt ſie in veredelter Geſtalt auf, als einen auf moraliſches Gefühl geſtützten Glauben. Dieſen verdrehten ſpäterhin die Philoſophaſter zu Vernunft-Vernehmungen oder intellektuellen Anſchauungen des Ueberſinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrthümer einriß, nur hatte, durch die Moraltheologie, einſtweilen ein Paar ſchwache Stützen unterſchieben wollen, damit der Einſturz nicht ihn träfe, ſondern er Zeit gewönne, ſich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, ſo war zur Widerlegung des *ontologiſchen* Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das 7te Kap. des 2ten Buchs der Analyt. post.: unter anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des *kosmologiſchen* Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der *phyſikotheologiſche* Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen und findet auch ſeine ausführliche Widerlegung erſt in der Kritik der Urtheilskraft. Meinen Leſer verweiſe ich in dieſer Hinſicht auf die Schrift „über den Willen in der Natur" S. 43 ff.

Kant hat es, wie geſagt, bei der Kritik dieſer Beweiſe bloß mit der ſpekulativen Theologie zu thun und beſchränkt ſich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, ſo hätte er zu den drei Beweiſen noch einen vierten fügen müſſen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirkſame iſt und in Kants Kunſtſprache wohl am paſſendeſten der *keraunologiſche* zu benennen wäre: es iſt der, welcher ſich gründet auf das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menſchen, unendlich überlegenen, unergründlichen und meiſtens unheildrohenden Naturmächten gegenüber, wozu ſich ſein natürlicher Hang Alles zu perſonifiziren geſellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geſchenke, etwas auszurichten. Primus in orbe Deos fecit timor iſt ein altes Wahrwort des Petronius. Dieſen Beweis hauptſächlich kritiſirt *Hume*, der durchaus als Kants Vorläufer erſcheint, in den oben erwähnten Schriften. — Wen aber Kant durch ſeine Kritik der ſpekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit geſetzt hat, das ſind die Philoſophieprofeſſoren: von Chriſtlichen Regierungen beſoldet dürfen ſie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich laſſen *). Wie helfen ſich nun die Herren? — Sie behaupten eben, das Daſeyn Gottes verſtände ſich von ſelbſt. — So! nachdem die alte Welt, auf Koſten ihres Gewiſſens, Wunder gethan hat, es zu beweiſen, und die neue Welt, auf Koſten ihres Verſtandes, ontologiſche, kosmologiſche und phyſikotheologiſche Beweiſe ins Feld geſtellt hat, — verſteht es ſich bei den Herren von ſelbſt. Und aus dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Gott erklären ſie nachher die Welt: das iſt ihre Philoſophie.

Bis auf Kant ſtand ein wirkliches Dilemma feſt zwiſchen Materialismus und Theismus, d. h. zwiſchen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz, nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheiſten geben könne, d. h. einen Menſchen, der wirklich die ſo zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organiſchen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man ſehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles) essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in ſolchen Dingen gänzlich zum großen Haufen gehören, ſteht es noch ſo. Die Gültigkeit jenes disjunktiven Oberſatzes beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an ſich ſei, daß es folglich keine andre Ordnung der Dinge gebe, als die empiriſche. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erſcheinung geworden war, deren Geſetze hauptſächlich auf den Formen unſers Intellekts beruhen, brauchte das Daſeyn

---

*) Kant hat geſagt: „es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe.“ (Kr. d. r. V. S. 747. V, 775) Hingegen iſt folgende Naivetät der Ausſpruch eines Philoſophieprofeſſors in neueſter Zeit: „leugnet eine Philoſophie die Realität der Grundideen des Chriſtenthums; ſo iſt ſie entweder falſch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar, —“ scilicet für Philoſophieprofeſſoren. Hier zu citiren wo Das ſteht und den Mann zu nennen, ſcheint mir unbillig: denn er hat bloß, etwas indiskret, die Maxime aller ſeiner Kollegen ausgeplaudert. An der genau wörtlichen Richtigkeit der Anführung wird doch wohl bei mir niemand zweifeln: nöthigenfalls kann ich ſie nachweiſen.

und Weſen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch Das, was wir als Mittel und Zweck auffaſſen, auch in Folge einer ſolchen Erkenntniß entſtanden zu ſeyn. Indem alſo Kant durch ſeine wichtige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich dem Theismus ſein Fundament entzog, eröffnete er andrerſeits den Weg zu ganz anderartigen und tiefſinnigeren Erklärungen des Daſeyns.

Im Kapitel von den Endabſichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transſcendenten Ideen ſeien als regulative Principien für die Fortſchreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber ſchwerlich kann es Kanten mit dieſer Behauptung Ernſt geweſen ſeyn. Wenigſtens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Vorausſetzungen für alle Naturforſchung hemmend und ertödtend ſind, jedem Naturkundigen außer Zweifel ſeyn. Um dies an einem Beiſpiel zu erproben, überlege man ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Subſtanz, den Wahrheiten, welche Cabanis ſo ſchön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marſhall Hall's, und Ch. Bell's hätte förderlich oder im höchſten Grade hinderlich ſeyn müſſen. Ja, Kant ſelbſt ſagt (Prolegomena §. 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich ſind.“

Der Kritik des ethiſchen Theiles der Kantiſchen Philoſophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, ſofern ich eine ſolche ausführlicher und gründlicher vor drei Jahren geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik.“ Indeſſen kann das aus der erſten Auflage hier Beibehaltene, welches ſchon der Vollſtändigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Präluſion zu jener ſpätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptſache, den Leſer verweiſe.

Gemäß der Liebe zur architektoniſchen Symmetrie mußte die theoretiſche Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholaſtik, welcher wieder abſtammt vom νους πρακτικος des Ariſtoteles (de anima III, 6 und Polit. VII, c. 14: ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος) giebt das

Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; ſondern hier tritt die praktiſche Vernunft auf als Quell und Urſprung der unleugbaren ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns, ſo wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieſes alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als dieſe. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und daſſelbe: und eigennützig, boshaft, laſterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwiſchen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer ſehr unterſchieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle Die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wiſſen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Deutſcher Gelehrten: jene alle verſtehn unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verſchiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der Chriſtlichen Religion, deſſen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgeſtellt wird, der allervernünftigſte Menſch geweſen wäre, würde man eine ſehr unwürdige, wohl gar eine blaſphemirende Redensart nennen, und faſt eben ſo auch, wenn geſagt würde, daß ſeine Vorſchriften nur die beſte Anweiſung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer dieſen Vorſchriften gemäß, ſtatt an ſich und ſeine eigenen zukünftigen Bedürfniſſe zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Andrer abhilft, ohne weitere Rückſicht, ja ſeine ganze Habe den Armen ſchenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehn, die Tugend, welche er ſelbſt geübt, auch Andern zu predigen; dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preiſen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überſchwänglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zuſammenfaßte, gegen ſeinen eigenen Leib, um ſeinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verſchaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menſchen ſehn, der von Jugend an, mit ſeltener Ueberlegung darauf bedacht iſt, ſich die Mittel zu einem ſorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verſchaffen, und dabei ſich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüſſe, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunſch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer äſthetiſcher oder philoſophiſcher Geiſtesbeſchäftigung und Reiſen nach ſehenswerthen Ländern, — der ſich durch alles dieſes und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals ſein Ziel aus den Augen zu verlieren; ſondern mit größter Konſequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt zu leugnen, daß ein ſolcher Philiſter ganz außerordentlich *vernünftig* ſei? ſogar auch dann noch, wenn er ſich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrloſe Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Böſewicht mit überlegter Verſchmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane ſich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinſten Argliſt benachbarte Staaten umſtrickt, ſie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei ſich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rückſicht auf Recht oder Menſchlichkeit, ſondern mit ſcharfer Konſequenz alles zertritt und zermalmt, was ſeinem Plane entgegenſteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod ſtürzt, jedoch ſeine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit ſchützt, nichts jemals vergeſſend, und dann ſo ſein Ziel erreicht: wer ſieht nicht ein, daß ein ſolcher überaus vernünftig zu Werk gehn mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verſtand, ſo zu ihrer Ausführung vollkommene Herrſchaft der *Vernunft*, ja recht eigentlich *praktiſche Vernunft* nothwendig war? — Oder ſind etwan auch die Vorſchriften, welche der kluge und konſequente, überlegte und weitſehende Machiavelli dem Fürſten giebt, *unvernünftig*?[*]

---

[*] Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflöſung der Frage, wie ſich der Fürſt *unbedingt* auf dem Thron erhalten könne, trotz innern und äußern Feinden. Sein Problem war alſo keineswegs das ethiſche, ob ein Fürſt als Menſch dergleichen wollen ſolle, oder nicht; ſondern rein das politiſche, wie er, *wenn* er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflöſung, wie man eine Anweiſung zum Schachſpielen ſchreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermiſſen, ob es moraliſch räthlich ſei, überhaupt Schach zu ſpielen. Dem Machiavell die Im-

Wie Bosheit mit Vernunft ſehr gut zuſammen beſteht, ja erſt in dieſer Vereinigung recht furchtbar iſt; ſo findet ſich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle ſeine Kraft aufgewendet hatte, um ſich Rache an den Römern zu verſchaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen iſt, ſich durch das Flehen des Senats und das Weinen ſeiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die ſo lange und ſo mühſam vorbereitete Rache aufgiebt, ja ſogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf ſich ladet, für jene Römer ſtirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen gewollt hat. — Endlich, der Vollſtändigkeit wegen ſei es erwähnt, kann Vernunft ſehr wohl mit Unverſtand ſich vereinigen. Dies iſt der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konſequenz durchgeführt wird. Ein Beiſpiel der Art gab jene Spaniſche Prinzeſſin, welche gelobte, ſo lange Oſtende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehn, und Wort hielt. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Urſprung allemal Mangel an Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt: nichts deſto weniger iſt es vernünftig, ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Dem Angeführten entſprechend ſehn wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftſteller das Gewiſſen, als den Sitz der moraliſchen Regungen, mit der Vernunft in Gegenſatz ſtellen: ſo Rouſſeau im 4ten Buch des Emile: la raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut on lui donner? — In den rêveries du promeneur, prom. 4ème, ſagt er: dans toutes les questions de morale difficiles je me suis tou-

---

moralität ſeiner Schrift verwerfen, iſt eben ſo angebracht, als es wäre, einem Fechtmeiſter vorzuwerfen, daß er nicht ſeinen Unterricht mit einer moraliſchen Vorleſung gegen Mord und Todſchlag eröffnet jours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. Ja ſchon Ariſtoteles ſagt ausdrücklich (Eth. magna I, 5.), daß die Tugenden ihren Sitz im αλογῳ μοριῳ της ψυχης haben und nicht im λογον εχοντι. Und Cicero ſetzt (de nat. deor. III, c. 26—31) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das nothwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen iſt.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehn, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und bedacht zu Werke gehn, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andre Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft praktiſch zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne praktiſche Vernunft heißt, wird ſo ziemlich durch das Lateiniſche Wort prudentia, welches, nach Cicero (de nat. Deor. II, 22) das zuſammengezogene providentia iſt, bezeichnet, da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet; wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora, proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises,“ läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der Gegenwart, faſt nach Weiſe des Thieres; ſo nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moraliſche Schlechtigkeit vorzuwerfen) obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, ſondern an Anwendung derſelben auf ſein Handeln fehlt und man gewiſſermaaßen ſagen könnte, ſeine Vernunft ſei lediglich theoretiſch, aber nicht praktiſch. Er kann dabei ein recht guter Menſch ſeyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen ſehn kann, ohne ihm zu helfen, ſelbſt mit Aufopferungen, hingegen ſeine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen iſt ein ſolcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verſtellung und Selbſtbeherrſchung ihm unmöglich iſt. Zu einem ſehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch ſchwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch ſo ſehr zum Guten geneigt iſt; ſo können doch die einzelnen laſterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Menſch unterworfen iſt, nicht ausbleiben und müſſen, wo nicht Vernunft ſich praktiſch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feſte Vorſätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktiſch zeigt ſich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktiſche Philoſophen nennt, und die ſich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und feſtes Beharren bei gefaßten Entſchlüſſen. In der That iſt es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abſtrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberſchauen des Lebens, mittelſt der Begriffe, im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches ſie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuſchung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbeſtand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüſſe, dem Wechſel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was ſie in abstracto wiſſen, überraſcht ſie nicht und bringt ſie nicht aus der Faſſung, wann es es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieſes der Fall iſt bei den nicht ſo vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anſchauliche, das Wirkliche ſolche Gewalt ausübt, daß die kalten, farbloſen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtſeyns treten und ſie, Vorſätze und Maximen vergeſſend, den Affekten und Leidenſchaften jeder Art preisgegeben ſind. Ich habe bereits am Ende des erſten Buches auseinandergeſetzt, daß, meiner Anſicht nach, die Stoiſche Ethik urſprünglich nichts, als eine Anweiſung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in dieſem Sinne, war. Ein ſolches preiſet auch Horatius wiederholentlich an ſehr vielen Stellen. Dahin gehört auch ſein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphiſche *Μηδεν αγαν*. Nil admirari mit „Nichts bewundern“ zu überſetzen iſt ganz falſch. Dieſer Horaziſche Ausſpruch geht nicht ſowohl auf das Theoretiſche, als auf das Praktiſche und will eigentlich ſagen: „ſchätze keinen Gegenſtand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Beſitz irgend einer Sache Glückſäligkeit verleihen könne: jede unſägliche Begierde auf einen Gegenſtand iſt nur eine neckende Chimäre, die man eben ſogut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Beſitz, los werden kann.“ Was er meint iſt alſo die *αθαμβια* und *ακαταπληξις*, auch *αθαυμασια*, welche ſchon Demokritos als das höchſte Gut pries (ſiehe Clem. Alex. Strom. II, 21 und vergl. Strabo I, p. 98 & 105). — Von Tugend und Laſter iſt bei ſolcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieſer praktiſche Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Menſch vor dem Thiere hat, geltend, und allein in dieſer Rückſicht hat es einen Sinn und iſt zuläſſig von einer Würde des Menſchen zu reden.

In allen dargeſtellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterſchied zwiſchen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abſtrakte Begriffe oder anſchauliche Vorſtellungen ſind. Daher eben ſtimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zuſammen, welchen ſelbſt man doch wohl nicht für etwas zufälliges oder beliebiges halten wird, ſondern einſehn, daß er eben hervorgegangen iſt aus dem jedem Menſchen bewußten Unterſchiede der verſchiedenen Geiſtesvermögen, welchem Bewußtſeyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abſtrakter Definition erhebt. Unſere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen beſtimmten Sinn beizulegen, gemacht, etwan damit ſie bereit lägen für Philoſophen, die nach Jahrhunderten kommen und beſtimmen möchten, was dabei zu denken ſeyn ſollte; ſondern ſie bezeichneten damit ganz beſtimmte Begriffe. Die Worte ſind alſo nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz anderen Sinn unterlegen, als den ſie bisher gehabt, heißt ſie misbrauchen, heißt eine Licenz einführen, nach der Jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch gränzenloſe Verwirrung entſtehn müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meiſten Uneinigkeiten in der Philoſophie vom falſchen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den ſchändlichen Misbrauch, den heut zu Tage gedankenarme Philoſophaſter mit den Worten Subſtanz, Bewußtſeyn, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philoſophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neueſten, über die Vernunft, ſtimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrſchenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menſchen, mit meiner Erklärung davon überein. Man ſehe was Platon, im 4ten Buch der Republik und an unzähligen zerſtreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero ſagt, de Nat. Deor. III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im erſten Buch bereits angeführten Stellen hierüber ſagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende ſeyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philoſophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn ſie gleich nicht mit vollkommner Beſtimmtheit und Deutlichkeit das Weſen derſelben, durch deſſen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verſtand zeigen im Ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im erſten Bande ſeiner vermiſchten philoſophiſchen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffes der Vernunft,“ die andere, „über den gegenſeitigen Einfluß von Vernunft und Sprache.“ Wenn man dagegen lieſt, wie in der neueſten Zeit, durch den Einfluß des Kantiſchen Fehlers, der ſich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; ſo iſt man genöthigt anzunehmen, daß ſämmtliche Weiſen des Alterthums, wie auch alle Philoſophen vor Kant, ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anſchauungen, Ahndungen der Vernunft ſind ihnen ſo fremd geblieben, wie uns der ſechste Sinn der Fledermäuſe iſt. Was übrigens mich betrifft, ſo muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Ueberſinnliche, das Abſolutum, nebſt langen Geſchichten, die ſich mit demſelben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anſchauende Vernunft mir, in meiner Beſchränktheit, nicht anders faßlich und vorſtellig machen kann, als gerade ſo wie den ſechsten Sinn der Fledermäuſe. Das aber muß man der Erfindung oder Entdeckung einer ſolchen alles was beliebt ſogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß ſie ein unvergleichliches expédient iſt, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz, ſich und ſeine fixirten Favoritideen auf die leichteſte Weiſe von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme welche ſie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich alſo das Weſentliche der Vernunft (*το λογιμον, ἡ φρονησις*, ratio, raison, reason) von allen Philoſophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht ſcharf genug beſtimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; ſo wurde hingegen was der Verſtand (*νους, διανοια*, intellectus, esprit, intellect, understanding) ſei, ihnen nicht ſo deutlich: daher ſie ihn oft mit der Vernunft vermiſchen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Weſens dieſer gelangen. Bei den Chriſtlichen Philoſophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegenſatz der Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in ſeinen Kritiken der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ausgegangen ſeyn würde von einer Darſtellung des Weſens, der Vernunft überhaupt, und, nachdem er ſo das Genus beſtimmt hätte, zur Erklärung der beiden Species geſchritten wäre, nachweiſend, wie die eine und ſelbe Vernunft ſich auf zwei ſo verſchiedene Weiſen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, ſich als dieſelbe beurkundet. Allein von dem allen findet ſich nichts. Wie ungenügend, ſchwankend und disharmonirend die Erklärungen ſind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritiſirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewieſen. Die praktiſche Vernunft findet ſich ſchon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und ſteht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenſchaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbeſtimmungen der größten früheren Philoſophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori ſei weſentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns nicht empiriſchen Urſprungs iſt; ſo iſt auch ſie ein principium a priori und ſtammt demnach aus der Vernunft, die dann inſofern praktiſch iſt. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich ſchon genugſam geredet. Aber auch hievon abgeſehn, wie oberflächlich und ungründlich iſt es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogenſten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundweſentlichen, unermeßlichen Abſtand dabei überſehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugeſtanden, die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns entſpringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverſchieden wäre doch ein ſolches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweiſt, vermöge welches Bewußtſeyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus ausſprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterſchied aber zwiſchen dieſem Muß, dieſer ſchon im Subjekt beſtimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, iſt ſo himmelweit und ſo augenfällig, daß man das Zuſammentreffen beider im Merkmal der nichtempiriſchen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoſophiſche Berechtigung zur Identifizirung des Urſprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens iſt die Geburtsſtätte dieſes Kindes der praktiſchen Vernunft, des abſoluten Solls oder kategoriſchen Imperativs, nicht in der Kritik der praktiſchen, ſondern ſchon in der der reinen Vernunft, S. 802. V, 830. Die Geburt iſt gewaltſam und gelingt nur mittelſt der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte ſagen unverſchämt, ſich zwiſchen zwei einander wildfremde und keinen Zuſammenhang habende Sätze ſtellt, um ſie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anſchauliche, ſondern auch abſtrakte Motive uns beſtimmen, iſt der Satz von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affizirt, beſtimmt die menſchliche Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen von dem, was in Hinſicht unſers ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft." (Vollkommen richtig: ſpräche er nur immer ſo vernünftig von der Vernunft!) „Dieſe giebt daher! auch Geſetze, welche Imperativen, d. i. objektive Geſetze der Freiheit ſind und ſagen was geſchehn ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht." — ! So, ohne weitere Beglaubigung, ſpringt der kategoriſche Imperativ in die Welt, um daſelbſt das Regiment zu führen mit ſeinem unbedingten Soll, — einem Scepter aus hölzernem Eiſen. Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und weſentlich die Rückſicht auf angedrohte Strafe oder verſprochene Belohnung als nothwendige Bedingung und iſt nicht von ihm zu trennen, ohne ihn ſelbſt aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher iſt ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto. Dieſer Fehler mußte gerügt werden, ſo nahe er übrigens mit Kants großem Verdienſt um die Ethik verwandt iſt, welches eben darin beſteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückſäligkeitslehre frei machte und ganz eigentlich zeigte, daß das Reich der Tugend nicht von dieſer Welt ſei. Dieſes Verdienſt iſt um ſo größer, als ſchon alle alten Philoſophen, mit Ausnahme des einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſäligkeit bald nach dem Satz vom Grund von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehn werden, theils auch, daß er ſelbſt ſo nicht der allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſäligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Platon, beſonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieſes iſt, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Chriſtenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, ſofern die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther de libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Seeligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja in Inkonſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten *höchſten Gut* finden wir die Tugend mit der Glückſäligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerſpruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückſäligkeit im höchſten Gut ſoll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſeyn: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Man überzeuge ſich hievon, durch die Kritik d. prak. Vern. S. 223—266 der 4ten, oder S. 264—295 der Roſenkr. Aufl. Dieſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodiſchen, weitſehenden Egoismus.

Der Inhalt des abſoluten Solls, das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, iſt nun das Gerühmte: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könnte." — Dieſes Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für ſeinen eignen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu ſuchen. — Dann frägt ſich, wie ein ſolches zu finden ſei. Offenbar ſoll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berückſichtigen; ſondern die Geſammtheit aller Individuen. Alsdann wird, ſtatt meines eigenen Wohlſeyns, das Wohlſeyn Aller, ohne Unterſchied mein Zweck. Derſelbe bleibt aber noch immer Wohlſeyn. Ich finde ſodann, daß Alle ſich nur ſo gleich wohl befinden können, wenn Jeder ſeinem Egoismus den fremden zur Schranke ſetzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen ſoll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund iſt, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht beſitzend, ſondern erſt ſuchend, dieſes zum allgemeinen Geſetz wünſchen kann. Aber offenbar bleibt, auf dieſe Weiſe, Wunſch nach Wohlſeyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieſes ethiſchen Princips. Als Baſis der Staatslehre wäre es vortrefflich: als Baſis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegeberſen Feſtſetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es ſucht, nothwendig ſelbſt wieder eines Regulativs: ſonſt wäre ihm ja alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus ſeyn, da nur auf dieſen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelſt deſſelben und in Rückſicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Andrer haben kann nnd es ihm nicht gleichgültig iſt. Sehr naiv giebt Kant dieſes ſelbſt zu erkennen S. 123 der Krit. d. prakt. Vern. (Roſenkr. Aufl. S. 192), wo er das Aufſuchen der Maxime für den Willen alſo ausführt: „Wenn Jeder Andrer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin willigen?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben ſo in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ S. 56 der dritten, S. 50 der Roſenkr. Aufl. „ein Wille, der beſchlöſſe, Niemanden in der Noth beizuſtehn, würde ſich widerſtreiten, indem ſich Fälle ereignen können, wo er Andrer Liebe und Theilnahme bedarf,“ u. ſ. w. Dieſes Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundſatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, bezieht ſich alſo zuerſt und unmittelbar auf das Paſſive, das Leiden, und dann erſt vermittelſt dieſes auf das Thun: daher wäre es, wie geſagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet iſt, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlſeyn verſchaffen möchte, ganz brauchbar: aber in der Ethik, wo der Gegenſtand der Unterſuchung das Thun als Thun und in ſeiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter iſt, nicht aber ſeine Folge das Leiden, oder ſeine Beziehung auf Andre, iſt jene Rückſicht durchaus nicht zuläſſig, indem ſie im Grunde doch wieder auf ein Glückſäligkeitsprincip, alſo auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß ſein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv ſetzendes, ſondern ein bloß formales iſt, wodurch es ſymmetriſch entſpricht den formalen Geſetzen, welche die Krit. d. reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es iſt freilich ſtatt eines Geſetzes, nur die Formel zur Auffindung eines ſolchen: aber theils hatten wir dieſe Formel ſchon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyſe dieſer Formel, daß einzig und allein die Rückſicht auf eigene Glückſäligkeit ihr Gehalt giebt, daher ſie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle geſetzliche Verfaſſung ihren Urſprung verdankt.

Ein andrer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden Anſtoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm perſifflirt iſt, iſt die pedantiſche Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienſtlich zu ſeyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andre, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut Krit. d. prakt. Vern. S. 213. Roſenkr. Aufl. S. 257) wohldenkenden Perſonen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, ſogar ſehr läſtig ſind; ſondern die That muß ungern und mit Selbſtzwang geſchehn. Man erinnere ſich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen ſoll, und ermeſſe die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr ſagen will, dieſelbe iſt dem ächten Geiſte der Tugend gerade entgegen: nicht die That, ſondern das Gernthun derſelben, die Liebe aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todtes Werk iſt, macht das Verdienſtliche derſelben aus. Daher lehrt auch das Chriſtenthum mit Recht, daß alle äußern Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht aus jener ächten Geſinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe beſteht, hervorgehn, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), ſondern der Glaube, die ächte Geſinnung, welche allein der heilige Geiſt verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Geſetz allein vor Augen habende Wille gebiert, ſeelig mache und erlöſe. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach deſſen abſtrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geſchehn ſolle, iſt es gerade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung äſthetiſcher Regeln entſtehn. Eines iſt ſo verkehrt wie das Andere. Die ſchon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen einzuſehn, was auch der Chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab, daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie der Genius angeboren iſt, und daß eben ſo wenig, als alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit genialer Produktionen, d. h. ächter Kunſtwerke beibringen können, eben ſo wenig alle Profeſſoren der Ethik und

Prediger der Tugend einen unedlen Charakter zu einem tugendhaften, edlen, umzuſchaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit ſehr viel offenbarer iſt, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufſuchen einer Ethik und eines oberſten Princips derſelben, die praktiſchen Einfluß hätten und wirklich das Menſchengeſchlecht umwandelten und beſſerten, iſt ganz gleich dem Suchen des Steines der Weiſen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menſchen (Wiedergeburt), nicht mittelſt abſtrakter (Ethik), ſondern mittelſt intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), iſt am Ende unſers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethiſchen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen ſei, zeigt er endlich auch durch ſeine Lehre vom höchſten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückſäligkeit und zwar ſo, daß jene die Würdigkeit zu dieſer wäre. Schon der logiſche Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maaßſtab macht, bereits eine Ethik als ſeinen Maaßſtab vorausſetzt, alſo nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unſerm vierten Buch hat ſich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem ſie ihren höchſten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entſagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen iſt Glückſäligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide alſo von Grund aus unvereinbar. Für Den, welchem meine Darſtellung eingeleuchtet hat, bedarf es hier weiter keiner Auseinanderſetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieſer Kantiſchen Anſicht vom höchſten Gut. Und unabhängig von meiner poſitiven Darſtellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektoniſchen Symmetrie tritt uns denn auch in der Kritik der prakt. Vernunft entgegen, indem er dieſer ganz den Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunft gegeben und dieſelben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenſcheinlicher Willkühr, welche beſonders ſichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre iſt eines der ſpäteſten Werke Kants und ein ſo ſchwaches, daß, obgleich ich ſie gänzlich misbillige, ich eine Polemik gegen dieſelbe für überflüſſig halte, da ſie, gleich als wäre ſie nicht das Werk dieſes großen Mannes, ſondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdenſohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes ſterben muß. Ich begebe mich alſo in Hinſicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens und beziehe mich auf das poſitive, alſo auf die kurzen Grundzüge derſelben, die in unſerm 4ten Buche aufgeſtellt ſind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier ſtehn. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der Kritik der reinen Vernunft gerügt habe, finden ſich in der Rechtslehre in ſolchem Uebermaaß, daß man oft eine ſatiriſche Parodie der Kantiſchen Manier zu leſen, oder doch wenigſtens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler ſind aber dieſe. Er will (und Viele haben es ſeitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik ſcharf trennen, dennoch aber erſtere nicht von poſitiver Geſetzgebung, d. h. willkührlichem Zwange, abhängig machen, ſondern den Begriff des Rechts rein und a priori für ſich beſtehn laſſen. Allein dieſes iſt nicht möglich; weil das Handeln, außer ſeiner ethiſchen Bedeutſamkeit und außer der phyſiſchen Beziehung auf Andre und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Anſicht auch nur möglicherweiſe zuläßt. Folglich wenn er ſagt: „Rechtspflicht iſt die, welche erzwungen werden kann;“ ſo iſt dieſes Kann entweder phyſiſch zu verſtehn: dann iſt alles Recht poſitiv und willkührlich, und wieder auch alle Willkühr, die ſich durchſetzen läßt, iſt Recht: oder das Kann iſt ethiſch zu verſtehn, und wir ſind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant ſchwebt folglich der Begriff des Rechtes zwiſchen Himmel und Erde, und hat keinen Boden auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens iſt ſeine Beſtimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend *): „Recht iſt das, was ſich mit dem Zuſammenbeſtehn der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem

---

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer iſt, im Gegenſatz des Unrechts, welches der poſitive Ausgangspunkt iſt; ſo darf deshalb doch die Erklärung dieſes Begriffs nicht durch und durch negativ ſeyn.

allgemeinen Geſetze verträgt." — Freiheit (hier die empiriſche, d. i. phyſiſche, nicht die ethiſche des Willens) bedeutet das Nichtgehindertſeyn, iſt alſo eine bloße Negation: ganz dieſelbe Bedeutung hat das Zuſammenbeſtehn wieder: wir bleiben alſo bei lauter Negationen und erhalten keinen poſitiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede iſt, wenn wir es nicht ſchon anderweitig wiſſen. — In der Ausführung entwickeln ſich nachher die verkehrteſten Anſichten, wie die, daß es im natürlichen Zuſtande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht poſitiv ſei, und wodurch das Naturrecht auf das poſitive geſtützt wird, ſtatt daß der Fall umgekehrt ſeyn ſollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Beſitzergreifung; die ethiſche Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfaſſung; der Grund des Strafrechts u. ſ. w., welches alles ich, wie geſagt, gar keiner beſondern Widerlegung werth achte. Inzwiſchen haben auch dieſe Kantiſchen Irrthümer einen ſehr nachtheiligen Einfluß bewieſen, längſt erkannte und ausgeſprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, ſeltſame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Beſtand kann das freilich nicht ſeyn und ſchon ſehn wir, wie Wahrheit und geſunde Vernunft ſich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegenſatz ſo mancher verſchrobenen Theorie, beſonders J. C. F. Meiſter's Naturrecht, obgleich ich dieſes darum nicht als Muſter erreichter Vollkommenheit anſehe.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, ſehr kurz ſeyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunſt wohl ſehr fremd geblieben iſt, und der, allem Anſchein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrſcheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunſtwerk zu ſehn, und der endlich ſogar von ſeinem, ſowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu ſtellenden Rieſenbruder Göthe keine Kunde gehabt zu haben ſcheint, — es iſt, ſage ich, zu bewundern, wie bei dieſem Allen Kant ſich um die philoſophiſche Betrachtung der Kunſt und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienſt erwerben konnte.

Dieſes Verdienſt liegt darin, daß, ſo viel auch über das Schöne und die Kunſt waren Betrachtungen angeſtellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empiriſchen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatſachen geſtützt unterſuchte, welche Eigenſchaft das ſchön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derſelben Art unterſchied. Auf dieſem Wege gelangte man Anfangs zu ganz ſpeciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man ſuchte das ächte Kunſtſchöne vom unächten zu ſondern und Merkmale dieſer Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als ſchön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzuſtreben, was zu vermeiden ſei, welche Regeln, wenigſtens negativ, feſtzuſtellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des äſthetiſchen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu ſeien, das war faſt ausſchließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunſt. Dieſen Weg hatte Ariſtoteles eingeſchlagen, und auf demſelben finden wir noch in der neueſten Zeit Home, Burke, Winkelmann, Leſſing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen äſthetiſchen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück und man merkte, daß wenn die Wirkung in dieſem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Urſache derſelben würde a priori beſtimmen können, wodurch allein dieſe Betrachtung zur Sicherheit einer Wiſſenſchaft gelangen könnte. Dieſes veranlaßte hin und wieder pſychologiſche Erörterungen, beſonders aber ſtellte in dieſer Abſicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aeſthetik alles Schönen auf, wobei er ausgieng vom Begriff der Vollkommenheit der ſinnlichen, alſo anſchaulichen Erkenntniß. Mit der Aufſtellung dieſes Begriffs iſt bei ihm aber auch der ſubjektive Theil ſogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem ſich darauf beziehenden Praktiſchen geſchritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienſt aufbehalten, die Anregung ſelbſt, in Folge welcher wir das ſie veranlaſſende Objekt ſchön nennen, ernſtlich und tief zu unterſuchen, um, wo möglich, die Beſtandtheile und Bedingungen derſelben in unſerm Gemüth aufzufinden. Seine Unterſuchung nahm daher ganz die ſubjektive Richtung. Dieſer Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erſcheinung zu erklären, man, um die Beſchaffenheit der Urſache gründlich zu beſtimmen, erſt dieſe Wirkung ſelbſt genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einſtweiligen Verſuch ein Beiſpiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehn müſſe, erſtreckt ſich Kants Verdienſt hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieſer Unterſuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft wird zuvörderſt ſich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche ſeiner ganzen Philoſophie eigen iſt und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meine das Ausgehn von der abſtrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anſchaulichen, ſo daß ihm jene gleichſam als camera obscura dient, um dieſe darin aufzufangen und zu überſehn. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufſchluß geben ſollten über die Erkenntniß unſrer ganzen anſchaulichen Welt; ſo geht er auch in dieſer Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht vom Schönen ſelbſt, vom anſchaulichen, unmittelbaren Schönen aus, ſondern vom *Urtheil* über das Schöne, dem ſehr häßlich ſogenannten Geſchmacksurtheil. Dieſes iſt ihm ſein Problem. Beſonders erregt ſeine Aufmerkſamkeit der Umſtand, daß ein ſolches Urtheil offenbar die Ausſage eines Vorgangs im Subjekt iſt, dabei aber doch ſo allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenſchaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne ſelbſt. Er geht immer nur von den Ausſagen Andrer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen ſelbſt. Es iſt daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörenſagen, nicht unmittelbar kennte. Faſt eben ſo könnte ein höchſt verſtändiger Blinder, aus genauen Ausſagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derſelben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philoſopheme über das Schöne beinahe nur in ſolchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß ſeine Theorie ſehr ſinnreich iſt, ja daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht ſind: aber ſeine eigentliche Auflöſung des Problems iſt ſo ſehr unſtatthaft, bleibt ſo tief unter der Würde des Gegenſtandes, daß es uns nicht einfallen kann, ſie für objektive Wahrheit zu halten, daher ich ſelbſt einer Widerlegung derſelben mich überhoben achte und auch hier auf den poſitiven Theil meiner Schrift verweiſe.

In Hinſicht auf die Form ſeines ganzen Buches iſt zu bemerken, daß ſie aus dem Einfall entſprungen iſt, im Begriff der *Zweckmäßigkeit* den Schlüſſel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht ſchwer iſt, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entſteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in *ein* Erkenntnißvermögen, *Urtheilskraft* genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenſtände in einem Buch. Mit dieſen drei Erkenntnißkräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verſtand, werden nachher mancherlei ſymmetriſch-architektoniſche Beluſtigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in dieſem Buch ſich vielfältig zeigt, ſchon in dem, dem Ganzen gewaltſam angepaßten Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz beſonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonſequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläſſig wiederholt iſt, der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen ſeiner Urtheile zum Grundſtein aller Philoſophie gemacht ſind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verſchieden iſt. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit die anſchauliche Erkenntniß in die abſtrakte zu übertragen und dieſe wieder richtig auf jene anzuwenden, iſt im poſitiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichſte in der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt die Theorie des Erhabenen: ſie iſt ungleich beſſer gelungen, als die des Schönen, und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Unterſuchung an, ſondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, ſo ſehr, daß wenn ſie gleich nicht die eigentliche Auflöſung des Problems giebt, ſie doch ſehr nahe daran ſtreift.

In der Kritik der *teleologiſchen* Urtheilskraft kann man, wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants ſeltſames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weiſe auszuſprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieſes: obgleich die organiſirten Körper uns nothwendig ſo erſcheinen, als wären ſie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zuſammengeſetzt; ſo berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv ſo anzunehmen. Denn unſer Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der alſo nie das Innere derſelben, wodurch ſie entſtehn und beſtehn, ſondern bloß ihre Außenſeite erkennt, kann ſich eine gewiſſe, den organiſchen Naturprodukten eigenthümliche Beſchaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er ſie vergleicht mit den von Menſchen abſichtlich verfertigten Werken, deren Beſchaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von dieſem beſtimmt wird. Dieſe Analogie iſt hinreichend, die Uebereinſtimmung aller ihrer Theile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch ſogar den Leitfaden zu ihrer Unterſuchung abzugeben: aber keineswegs darf ſie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Urſprungs und Daſeyns ſolcher Körper gemacht werden. Denn die Nothwendigkeit ſie ſo zu begreifen iſt ſubjektiven Urſprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber reſumiren. Der Hauptſache nach hatte er ſie bereits in der Krit. d. r. V. S. 692—702. V, 720—730 dargelegt. Aber auch in der Erkenntniß dieſer Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme ſcharf beſtritten, in der zweiten Abtheilung ſeiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterſchied der Hume'ſchen Kritik jener Annahme von der Kantiſchen iſt hauptſächlich dieſer, daß Hume dieſelbe als eine auf Erfahrung geſtützte, Kant hingegen ſie als eine aprioriſche kritiſirt. Beide haben Recht und ihre Darſtellungen ergänzen einander. Ja, das Weſentliche der Kantiſchen Lehre hierüber finden wir ſchon ausgeſprochen im Kommentar des Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles: ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη ὁυτως ὁραν γινομενα. Schol. in Arist. ex. edit. Berol. p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen Recht: auch war es nothwendig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daſeyn nach, der Begriff von Wirkung und Urſache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß ſie ihrer Beſchaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Urſache zu denken ſei. Wenn man die große Scheinbarkeit des phyſikotheologiſchen Beweiſes bedenkt, den ſogar Voltaire für unwiderleglich hielt; ſo war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unſrer Auffaſſung, welchem Kant Raum, Zeit und Kauſalität vindicirt hat, ſich auch auf unſere Beurtheilung der Naturkörper erſtreckt, und demnach die Nöthigung, welche wir empfinden, ſie uns als prämeditirt, nach Zweckbegriffen, alſo auf einem Wege, wo die Vorſtellung derſelben ihrem Daſeyn vorangegangen wäre, entſtanden zu denken, eben ſo ſubjektiven Urſprungs iſt, wie die Anſchauung des ſo objektiv ſich darſtellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinanderſetzung der Sache iſt, abgeſehn von der ermüdenden Weitſchweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beſchaffenheit der organiſchen Körper aus bloß mechaniſchen Urſachen, worunter er die abſichtsloſe und geſetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte verſteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer ſolchen Erklärung bloß in Rückſicht auf die Zweckmäßigkeit und anſcheinende Abſichtlichkeit der organiſchen Körper. Allein wir finden, daß, auch wo dieſe nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andre hinübergezogen werden können, ſondern uns, ſobald wir ein neues Gebiet betreten, verlaſſen, und ſtatt ihrer neue Grundgeſetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen iſt. So herrſchen im Gebiet des eigentlich Mechaniſchen die Geſetze der Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, welche an ſich (abgeſehn von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte daſtehn, ſelbſt aber die Principien aller ferneren Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene beſteht, ausmachen. Verlaſſen wir dieſes Gebiet und kommen zu den Erſcheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Kryſtalliſation; ſo ſind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja jene Geſetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von andern überwältigt und die Erſcheinungen gehn in geradem Widerſpruch mit ihnen vor ſich, nach neuen Grundgeſetzen, die, eben wie jene erſteren, urſprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen ſind.

So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Geſetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflöſung eines Salzes im Waſſer zu erklären, geſchweige die komplicirteren Erſcheinungen der Chemie. Im 2ten Buch gegenwärtiger Schrift iſt dieſes alles bereits ausführlicher dargeſtellt. Eine Erörterung dieſer Art würde, wie es mir ſcheint, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft von großem Nutzen geweſen ſeyn und viel Licht über das dort Geſagte verbreitet haben. Beſonders günſtig wäre eine ſolche ſeiner vortrefflichen Andeutung geweſen, daß eine tiefere Kenntniß des Weſens an ſich, deſſen Erſcheinung die Dinge in der Natur ſind, ſowohl in dem mechaniſchen (geſetzmäßigen) als in dem ſcheinbar abſichtlichen Wirken der Natur, ein und daſſelbe letzte Princip wiederfinden würde, welches als gemeinſchaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein ſolches hoffe ich durch Aufſtellung des Willens als des eigentlichen Dinges an ſich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unſerm zweiten Buch und deſſen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „über den Willen in der Natur," die Einſicht in das innere Weſen der anſcheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zuſammenſtimmung der geſammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden iſt. Daher ich hier nichts weiter darüber zu ſagen habe.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druckfehler im erſten Bande.

S. 148. Z. 4. von unten: nach es ſetze als.
= 198. = 11. = = ſtatt ungerübter l. ungetrübter.
= 298. = 3. = = = vielfacher l. vierfacher.
= 502. = 8. = = = vor und ſetze eine Klammer.

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von
Arthur Schopenhauer.

Zweiter Band.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Zweite, durchgängig verbeſſerte und ſehr vermehrte Auflage.

Zweiter Band,

welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des erſten Bandes enthält.

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.
Sen.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1844.

Ph.u. 413 b/2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

42 G

Inhalts-Verzeichniß des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum erſten Buch.

Erſte Hälfte: die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

Seite
Kap. 1. Zur idealiſtiſchen Grundanſicht 3
" 2. Zur Lehre von der anſchauenden oder Verſtandes-Erkenntniß .. 22
" 3. Ueber die Sinne.. 29
" 4. Von der Erkenntniß a priori 34

Zweite Hälfte: die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kap. 5. Vom unvernünftigen Intellekt 57
" 6. Zur Lehre von der abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß 61
" 7. Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß .. 70
" 8. Zur Theorie des Lächerlichen.............................. 91
" 9. Zur Logik überhaupt 101
" 10. Zur Syllogiſtik.. 106
" 11. Zur Rhetorik 117
" 12. Zur Wiſſenſchaftslehre 119
" 13. Zur Methodenlehre der Mathematik........................ 129
" 14. Ueber die Gedankenaſſociation 132
" 15. Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts...... 135
" 16. Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus 148
" 17. Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen............ 158

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an ſich 193
" 19. Vom Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn............... 203
" 20. Objektivation des Willens im thieriſchen Organismus........ 249
" 21. Rückblick und allgemeine Betrachtung 267
" 22. Objektive Anſicht des Intellekts 270
" 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur 294
" 24. Von der Materie 306

Pk. u. 440 5/2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

42 G

Inhalts-Verzeichniß des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum erſten Buch.

Erſte Hälfte: die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

Seite

Kap. 1. Zur idealiſtiſchen Grundanſicht 3

= 2. Zur Lehre von der anſchauenden oder Verſtandes-Erkenntniß .. 22

= 3. Ueber die Sinne 29

= 4. Von der Erkenntniß a priori 34

Zweite Hälfte: die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kap. 5. Vom unvernünftigen Intellekt 57

= 6. Zur Lehre von der abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß 61

= 7. Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß .. 70

= 8. Zur Theorie des Lächerlichen 91

= 9. Zur Logik überhaupt 101

= 10. Zur Syllogiſtik 106

= 11. Zur Rhetorik 117

= 12. Zur Wiſſenſchaftslehre 119

= 13. Zur Methodenlehre der Mathematik 129

= 14. Ueber die Gedankenaſſociation 132

= 15. Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts 135

= 16. Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoiciſmus 148

= 17. Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen 158

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an ſich 193

= 19. Vom Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn 203

= 20. Objektivation des Willens im thieriſchen Organiſmus 248

= 21. Rückblick und allgemeine Betrachtung 267

= 22. Objektive Anſicht des Intellekts 270

= 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur 294

= 24. Von der Materie 306

Seite
Kap. 25. Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich 318
„ 26. Zur Teleologie ... 328
„ 27. Vom Inſtinkt und Kunſttrieb ... 342
„ 28. Charakteriſtik des Willens zum Leben ... 350

Ergänzungen zum dritten Buch.

Kap. 29. Von der Erkenntniß der Ideen ... 363
„ 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens ... 367
„ 31. Vom Genie ... 376
„ 32. Ueber den Wahnſinn ... 398
„ 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturſchönheit ... 403
„ 34. Ueber das innere Weſen der Kunſt ... 405
„ 35. Zur Aeſthetik der Architektur ... 410
„ 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte .. 418
„ 37. Zur Aeſthetik der Dichtkunſt ... 424
„ 38. Ueber Geſchichte ... 438
„ 39. Zur Metaphyſik der Muſik ... 446

Ergänzungen zum vierten Buch.

Kap. 40. Vorwort ... 461
„ 41. Ueber den Tod und ſein Verhältniß zur Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich ... 463
„ 42. Leben der Gattung ... 511
„ 43. Erblichkeit der Eigenſchaften ... 519
„ 44. Metaphyſik der Geſchlechtsliebe ... 531
„ 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben .. 565
„ 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens ... 570
„ 47. Zur Ethik ... 585
„ 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben ... 600
„ 49. Die Heilsordnung ... 628
„ 50. Epiphiloſophie ... 634

Ergänzungen

zum

ersten Buch.

„Warum willſt du dich von uns Allen
Und unſrer Meinung entfernen?“ —
Ich ſchreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr ſollt was lernen.

Göthe.

Bayeriſche
Staats-
Bibliothek
München

Zum erſten Buch.

Erſte Hälfte.

Die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

(Zu §§. 1—7 des erſten Bandes, oder SS. 1—51 der erſten Aufl.)

Kapitel 1.

Zur idealiſtiſchen Grundanſicht.

Im unendlichen Raum unzählbare leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter ſich wälzt, die inwendig heiß, mit erſtarrter, kalter Rinde überzogen ſind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Weſen erzeugt hat; — dies iſt die empiriſche Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch iſt es für ein denkendes Weſen eine mißliche Lage, auf einer jener zahlloſen im gränzenloſen Raum frei ſchwebenden Kugeln zu ſtehn, ohne zu wiſſen woher noch wohin, und nur Eines zu ſeyn von zahlloſen ähnlichen Weſen, die ſich drängen, treiben, quälen, raſtlos und ſchnell entſtehend und vergehend, in anfangs- und endloſer Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr derſelben verſchiedenen, organiſchen Formen, mittelſt gewiſſer Wege und Kanäle, die nun ein Mal da ſind. Alles was empiriſche Wiſſenſchaft lehren kann, iſt nur die genauere Beſchaffenheit und Regel dieſer Hergänge. — Da hat nun endlich die Philoſophie der neueren Zeit, zumal durch

Berkeley und *Kant*, ſich darauf beſonnen, daß Jenes alles zunächſt doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit ſo großen, vielen und verſchiedenen *ſubjektiven* Bedingungen behaftet ſei, daß die gewähnte abſolute Realität deſſelben verſchwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wären, d. h. ſich dazu verhielte, wie zur bloßen Erſcheinung das Ding an ſich ſelbſt.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung“ — iſt, gleich den Axiomen Euklid's, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, ſobald er ihn verſteht; wenn gleich nicht ein ſolcher, den Jeder verſteht, ſobald er ihn hört. — Dieſen Satz zum Bewußtſeyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moraliſchen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philoſophie der Neueren aus. Denn erſt nachdem man ſich Jahrtauſende lang im bloß *objektiven* Philoſophiren verſucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt ſo räthſelhaft und bedenklich macht, das Nächſte und Erſte Dieſes iſt, daß, ſo unermeßlich und maſſiv ſie auch ſeyn mag, ihr Daſeyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieſes iſt das jedesmalige Bewußtſeyn, in welchem ſie daſteht. Dieſe Bedingung, mit welcher das Daſeyn der Welt unwiderruflich behaftet iſt, drückt ihr, trotz aller *empiriſchen* Realität, den Stempel der *Idealität* und ſomit der bloßen *Erſcheinung* auf; wodurch ſie, wenigſtens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in dieſelbe Klaſſe mit ihm zu ſetzen, erkannt werden muß. Denn die ſelbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafs, eine vollkommen objektive, anſchauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben ſo viel Antheil an der Darſtellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich ſind, wenn auch durch ihre Materie verſchieden, doch offenbar aus Einer Form gegoſſen. Dieſe Form iſt der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrſcheinlich iſt *Carteſius* der Erſte, welcher zu dem Grade von Beſinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieſelbe, wenn gleich vorläufig nur in der Geſtalt ſkeptiſcher Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum als allein gewiß, das Daſeyn der Welt aber vorerſt als problematiſch nahm, der weſentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philoſophie gefunden. Dieſer nämlich iſt weſentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtſeyn. Denn dieſes allein iſt und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch ſei, iſt durch daſſelbe erſt vermittelt und bedingt, ſonach davon abhängig. Daher geſchieht es mit Recht, daß man die Philoſophie der Neueren vom Carteſius, als dem Vater derſelben, ausgehn läßt. Auf dieſem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, alſo die objektive, materielle Welt überhaupt, als ſolche, ſchlechterdings nur in unſerer Vorſtellung exiſtirt, und daß es falſch, ja abſurd iſt, ihr, als ſolcher, ein Daſeyn außerhalb aller Vorſtellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, alſo eine ſchlechthin vorhandene an ſich ſeiende Materie anzunehmen. Dieſe ſehr richtige und tiefe Einſicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philoſophie aus: er hatte ſich daran erſchöpft.

Demnach muß die wahre Philoſophie jedenfalls idealiſtiſch ſeyn: ja, ſie muß es, um nur redlich zu ſeyn. Denn nichts iſt gewiſſer, als daß Keiner jemals aus ſich herauskann, um ſich mit den von ihm verſchiedenen Dingen unmittelbar zu identifiziren: ſondern Alles, wovon er ſichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb ſeines Bewußtſeyns. Ueber dieſes hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine ſolche aber müſſen die erſten Grundſätze einer Wiſſenſchaft haben. Dem empiriſchen Standpunkt der übrigen Wiſſenſchaften iſt es ganz angemeſſen, die objektive Welt als ſchlechthin vorhanden anzunehmen: nicht ſo dem der Philoſophie, als welche auf das Erſte und Urſprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtſeyn iſt unmittelbar gegeben, daher iſt ihre Grundlage auf Thatſachen des Bewußtſeyns beſchränkt: d. h. ſie iſt weſentlich idealiſtiſch. — Der Realismus, der ſich dem rohen Verſtande dadurch empfiehlt, daß er ſich das Anſehn giebt thatſächlich zu ſeyn, geht gerade von einer willkührlichen Annahme aus und iſt mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererſte Thatſache überſpringt oder verleugnet, dieſe, daß Alles was wir kennen innerhalb des

Bewußtſeyns liegt. Denn, daß das objektive Daſeyn der Dinge bedingt ſei durch ein ſie Vorſtellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorſtellung exiſtire, iſt keine Hypotheſe, noch weniger ein Machtſpruch, oder gar ein Disputirens halber aufgeſtelltes Paradoxon; ſondern es iſt die gewiſſeſte und einfachſte Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erſchwert wird, daß ſie gar zu einfach iſt und nicht Alle Beſonnenheit genug haben, um auf die erſten Elemente ihres Bewußtſeyns von den Dingen zurückzugehn.

Daß die objektive Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Weſen exiſtirte, ſcheint freilich auf den erſten Anlauf gewiß; weil es ſich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerſpruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man dieſen abſtrakten Gedanken realiſiren, d. h. ihn auf anſchauliche Vorſtellungen, von welchen allein er doch, (wie alles Abſtrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach verſucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren; ſo wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem iſt, was man beabſichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anſchaut, alſo gerade Das, was man ausſchließen gewollt hatte. Denn dieſe anſchauliche und reale Welt iſt offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerſpruch in der Annahme, daß ſie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine ſolche, daſeyn ſollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und weſentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der ſich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, iſt wohl dieſer: Auch meine eigene Perſon iſt Objekt für einen Andern, iſt alſo deſſen Vorſtellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener mich vorſtellte. In demſelben Verhältniß aber, in welchem ich zu ſeinem Intellekt ſtehe, ſtehn auch alle andern Objekte zu dieſem: folglich wären auch ſie da, ohne daß jener Andere ſie vorſtellte. — Hierauf iſt die Antwort: Jener Andere, als deſſen Objekt ich jetzt meine Perſon betrachte, iſt nicht ſchlechthin das Subjekt, ſondern zunächſt ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja ſogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Weſen als ich ſelbſt exiſtirte; ſo wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in deſſen Vorſtellung allein alle Objekte exiſtiren. Denn dieſes Subjekt bin ja eben auch ich ſelbſt, wie jedes Erkennende es iſt. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Perſon allerdings noch da, aber wieder als Vorſtellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn ſie wird, auch von mir ſelbſt, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorſtellungſeyn ein mittelbares iſt. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anſchauung meines Gehirns: dieſe iſt vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anſchauende Verſtand ſeine Funktion, von der Wirkung auf die Urſache zu gehn, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib ſieht, oder die Hände ihn betaſten, die räumliche Figur konſtruirt, die im Raume als mein Leib ſich darſtellt. Keineswegs aber iſt mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbſtbewußtſeyn, irgend eine Ausdehnung, Geſtalt und Wirkſamkeit gegeben, welche dann zuſammenfallen würde mit meinem Weſen ſelbſt, das demnach, um ſo dazuſeyn, keines Andern, in deſſen Erkenntniß es ſich darſtellte, bedürfte. Vielmehr iſt jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, die, für die äußere Anſchauung, ſich als Leibesaktionen darſtellen. Hieraus nun folgt, daß das Daſeyn meiner Perſon oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verſchiedenes Erkennendes vorausſetzt: weil es weſentlich ein Daſeyn in der Apprehenſion, in der Vorſtellung, alſo ein Daſeyn für ein Anderes iſt. In der That iſt es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es ſich darſtellt, der eigenen, oder einer fremden Perſon angehört. Im erſten Fall zerfällt dann die eigene Perſon in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die ſich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberſtehn. — Wenn nun alſo meine eigene Perſon, um als ſolche dazuſeyn, ſtets eines Erkennenden bedarf; ſo wird dies wenigſtens eben ſo ſehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Daſeyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwiſchen verſteht es ſich, daß das Daſeyn, welches durch ein Erkennendes bedingt iſt, ganz allein das Daſeyn *im Raum* und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden iſt: dieſes allein iſt ſtets ein erkanntes, folglich ein Daſeyn *für ein Anderes*. Hingegen mag jedes auf dieſe Weiſe Daſeiende noch ein *Daſeyn für ſich ſelbſt* haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieſes Daſeyn für ſich ſelbſt nicht Ausdehnung und Wirkſamkeit (zuſammen Raumerfüllung) ſeyn; ſondern es iſt nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines *Dinges an ſich*, welches, eben als ſolches, nie *Objekt* ſeyn kann. — Dies alſo wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorſtellung, alſo nur für ein Subjekt daſeyn kann, nicht umſtößt.

Hier ſei noch bemerkt, daß auch *Kant* unter ſeinen Dingen an ſich, wenigſtens ſo lange er konſequent blieb, keine *Objekte* gedacht haben kann. Denn dies geht ſchon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, ſei eine bloße Form unſrer Anſchauung, die folglich nicht den Dingen an ſich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit iſt, kann auch nicht *Objekt* ſeyn: alſo kann das Seyn der *Dinge an ſich* kein *objektives* mehr ſeyn, ſondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphyſiſches. Folglich liegt in jenem Kantiſchen Satze auch ſchon dieſer, daß die *objektive* Welt nur als *Vorſtellung* exiſtirt.

Nichts wird ſo anhaltend, Allem was man ſagen mag zum Trotz und ſtets wieder von Neuem mißverſtanden, wie der *Idealismus*, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die *empiriſche* Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beſtändige Wiederkehr der Appellation an den geſunden Verſtand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „*Grundüberzeugung*" in der Schottiſchen Schule, oder als Jacobiſcher *Glaube* an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt ſich, wie *Jacobi* es darſtellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: ſie giebt ſich als das was ſie iſt, und leiſtet unmittelbar was ſie verſpricht. Man muß ſich erinnern, daß *Jacobi*, der ein ſolches Kreditſyſtem der Welt aufſtellte und es glücklich einigen Philoſophieprofeſſoren aufband, die es 30 Jahre lang ihm behaglich und breit nachphiloſophirt haben, derſelbe war, der einſt *Leſſin*-

gen als Spinoziſten und ſpäter *Schellingen* als Atheiſten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubensſache herabſetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden ſollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, ſich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf geſetzt hat. Jacobi, in ſeinem Philoſophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, iſt ganz genau der von *Kant* (Krit. d. r. V. *erſte Auflage* S. 369) getadelte „transſcendentale Realiſt, der den empiriſchen Idealiſten ſpielt." —

Der wahre Idealismus hingegen iſt eben nicht der empiriſche, ſondern der transſcendentale. Dieſer läßt die *empiriſche Realität* der Welt unangetaſtet, hält aber feſt, daß alles *Objekt*, alſo das empiriſch Reale überhaupt, durch das *Subjekt* zwiefach bedingt iſt: erſtlich *materiell*, oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Daſeyn nur einem Subjekt gegenüber und als deſſen Vorſtellung denkbar iſt; zweitens *formell*, indem *die Art und Weiſe* der Exiſtenz des Objekts, d. h. des Vorgeſtelltwerdens, (Raum, Zeit, Kauſalität) vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt iſt. Alſo an den einfachen oder *Berkley'ſchen* Idealismus, welcher das *Objekt überhaupt* betrifft, ſchließt ſich unmittelbar der *Kantiſche*, welcher die ſpeciell gegebene *Art und Weiſe* des Objektſeyns betrifft. Dieſer weiſt nach, daß die geſammte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt ſind und, mittelſt der Zeit, Kauſalverhältniſſe zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein *unabhängig* von unſerm Kopfe Vorhandenes ſei; ſondern ſeine Grundvorausſetzungen habe in unſern Gehirnfunktionen, *mittelſt* welcher und *in* welchen allein eine *ſolche* objektive Ordnung der Dinge möglich iſt; weil Zeit, Raum und Kauſalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, ſelbſt nichts weiter, als Funktionen des Gehirns ſind; daß alſo jene unwandelbare *Ordnung* der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empiriſchen *Realität* abgiebt, ſelbſt erſt vom Gehirn ausgeht und von dieſem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, ſondern ſagt: „das Erkenntnißvermögen.“ Sogar hat er zu beweiſen verſucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kauſalität, Materie u. ſ. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, ſich als eine für ſich beſtehende, d. h. als Ordnung der Dinge an ſich ſelbſt, oder als etwas abſolut Objektives und ſchlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem ſie, wenn man verſucht ſie zu Ende zu denken, auf Widerſprüche leitete. Dies darzuthun war die Abſicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Mislingen des Verſuches nachgewieſen. — Hingegen leitet die Kantiſche Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einſicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weiſe ihres Daſeyns mit unſerm Bewußtſeyn von ihnen unzertrennlich verknüpft ſind; daher wer Dies deutlich begriffen hat bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge exiſtirten als ſolche auch außerhalb unſers Bewußtſeyns und unabhängig davon, wirklich abſurd iſt. Daß wir nämlich ſo tief eingeſenkt ſind in Zeit, Raum, Kauſalität und den ganzen darauf beruhenden geſetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja ſogar die Thiere) darin ſo vollkommen zu Hauſe ſind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wiſſen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unſer Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; ſondern iſt nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt ſelbſt jene Ordnung ſchafft und er nur für die Dinge, dieſe aber auch nur für ihn daſind.

Allein ſelbſt abgeſehn von den tiefen Einſichten, welche nur die Kantiſche Philoſophie eröffnet, läßt ſich die Unſtatthaftigkeit der ſo hartnäckig feſtgehaltenen Annahme des abſoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweiſen, oder doch wenigſtens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelſt Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt ſoll, dem Realismus zufolge, ſo wie wir ſie erkennen, auch unabhängig von dieſem Erkennen daſeyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Weſen daraus wegnehmen, alſo bloß die unorganiſche und die vegetabiliſche Natur übrig laſſen. Fels, Baum und Bach ſei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen dieſe Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da iſt, ſolche zu ſehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Weſen hineinſetzen. Jetzt alſo ſtellt, in deſſen Gehirne, jene Welt ſich nochmals dar und wiederholt ſich innerhalb deſſelben, genau eben ſo, wie ſie vorher außerhalb war. Zur erſten Welt iſt alſo jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endloſen Raum die objektive Welt, genau ſo iſt jetzt im ſubjektiven, erkannten Raum die ſubjektive Welt dieſer Anſchauung beſchaffen. Die letztere hat aber vor der erſteren noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos iſt, ſogar auch kann ſie die ganze Geſetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältniſſe haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erſt nachzuſehn: eben ſo viel giebt ſie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Urſach und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, abſurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene abſolut objektive Welt, außerhalb des Kopfs, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerſt gedacht zu haben wähnten, eben keine andre war, als ſchon die zweite, die ſubjektiv erkannte, die Welt der Vorſtellung, als welche allein es iſt, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt ſich von ſelbſt die Annahme auf, daß die Welt, ſo wie wir ſie erkennen, auch nur für unſre Erkenntniß da iſt, mithin in der Vorſtellung allein, und nicht noch ein Mal außer derſelben. Dieſer Annahme entſprechend iſt ſodann das Ding an ſich, d. h. das von unſrer und jeder Erkenntniß unabhängig Daſeyende, als ein von der Vorſtellung und allen ihren Attributen, alſo von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verſchiedenes zu ſetzen: was dieſes ſei, wird nachher das Thema unſres 2ten Buches.

Hingegen auf der ſoeben kritiſirten Annahme einer objektiven und einer ſubjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieſer Vorausſetzung entſtehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwiſchen beiden, beruht der §. 5 des erſten Bandes (S. 18 ff. d. erſt. Aufl.) in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt; hinſichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte iſt abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußerſten Enden der vom Cerebralſyſtem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andre Kunde haben als durch Bilder in unſerm Kopfe. Ob nun und inwiefern dieſen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entſpreche, iſt die Frage. Die Beziehung zwiſchen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Geſetz der Kauſalität: denn nur dieſes führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verſchiedenes. Aber dieſes Geſetz ſelbſt hat zuvörderſt ſeine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder *objektiven*, oder *ſubjektiven* Urſprungs ſeyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann alſo nicht die Brücke abgeben. Iſt es, wie *Locke* und *Hume* annahmen, a posteriori, alſo aus der Erfahrung abgezogen; ſo iſt es *objektiven* Urſprungs, gehört dann ſelbſt zu der in Frage ſtehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach *Locke's* Methode, das Kauſalitätsgeſetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kauſalitätsgeſetz bewieſen. Iſt es hingegen wie *Kant* uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; ſo iſt es *ſubjektiven* Urſprungs, und dann iſt klar, daß wir damit ſtets im *Subjektiven* bleiben. Denn das einzige wirklich *empiriſch* Gegebene, bei der Anſchauung, iſt der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Vorausſetzung, daß dieſe, auch nur überhaupt, eine *Urſache* haben müſſe, beruht auf einem in der Form unſers Erkennens, d. h. in den Funktionen unſers Gehirns, wurzelnden Geſetz, deſſen Urſprung daher eben ſo ſubjektiv iſt, wie jene Sinnesempfindung ſelbſt. Die in Folge dieſes Geſetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgeſetzte *Urſache* ſtellt ſich alsbald in der Anſchauung dar als *Objekt*, welches Raum und Zeit zur Form ſeines Erſcheinens hat. Aber auch *dieſe* Formen ſelbſt ſind wieder ganz ſubjektiven Urſprungs: denn ſie ſind die Art und Weiſe unſres Anſchauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empiriſchen Objekts anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufſchluß zu geben über das Daſeyn und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine *Anſchauung* von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben dergleichen Dinge mit ſolchen ihnen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. — Dies iſt das richtige Ergebniß der *Kantiſchen* Philoſophie. Daſſelbe knüpft ſich an ein früheres, eben ſo richtiges aber ungleich leichter faßliches Reſultat *Locke's*. Wenn nämlich auch, wie *Locke's* Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Urſachen ſchlechthin angenommen werden; ſo kann doch zwiſchen der *Empfindung*, in welcher die *Wirkung* beſteht, und der objektiven *Beſchaffenheit* der ſie veranlaſſenden *Urſache* gar keine *Aehnlichkeit* ſeyn weil die Empfindung, als organiſche Funktion, zunächſt beſtimmt iſt durch die ſehr künſtliche und komplicirte Beſchaffenheit unſrer Sinneswerkzeuge, daher ſie von der äußern Urſache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Geſetzen gemäß vollzogen wird, alſo völlig ſubjektiv iſt. — *Locke's* Philoſophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; *Kant* lieferte die Kritik der Gehirnfunktionen. — Nun aber iſt dieſem Allen noch das *Berkley'ſche*, von mir erneuerte Reſultat unterzubreiten, daß nämlich alles *Objekt*, welchen Urſprung es auch haben möge, ſchon *als Objekt* durch das Subjekt bedingt, nämlich weſentlich bloß deſſen *Vorſtellung* ſei.

Aus dieſer ganzen Darſtellung geht ſicher und deutlich hervor, daß die Abſicht, *das Weſen an ſich* der Dinge zu erfaſſen, ſchlechthin unerreichbar iſt auf dem Wege der bloßen *Erkenntniß und Vorſtellung*; weil dieſe ſtets *von außen* zu den Dingen kommt und daher ewig *draußen* bleiben muß. Jene Abſicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß *wir ſelbſt* uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall ſei, betrachtet mein 2tes Buch. So lange wir aber, wie in dieſem erſten Buche, bei der objektiven Auffaſſung, alſo bei der Erkenntniß, ſtehn bleiben, iſt und bleibt uns die Welt eine bloße Vorſtellung, weil hier kein Weg möglich iſt, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber iſt das Feſthalten des idealiſtiſchen Geſichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialiſtiſchen. Der Kontrovers über das Reale und Ideale läßt ſich nämlich auch anſehn als betreffend die Exiſtenz der Materie. Denn die Realität oder Idealität dieſer iſt es zuletzt, um die geſtritten wird. Iſt die Materie als ſolche bloß in unſrer Vorſtellung vorhanden, oder iſt ſie es auch unabhängig davon? Im letzteren Fall wäre ſie das Ding an ſich, und wer eine an ſich exiſtirende Materie annimmt, muß, konſequent, auch Materialiſt ſeyn, d. h. ſie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen. Wer ſie hingegen als Ding an ſich leugnet, iſt eo ipso Idealiſt. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neuern nur Locke: daher führte ſeine Lehre, unter Condillac's Vermittelung, zum Senſualismus und Materialismus der Franzoſen. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegenſatz iſt alſo Idealismus und Materialismus, in ſeinen Extremen repräſentirt durch Berkeley und die franzöſiſchen Materialiſten (Hollbach). Fichte iſt hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philoſophen, unter dieſen Auserwählten der Menſchheit, die mit hohem Ernſt nicht ihre Sache, ſondern die Wahrheit ſuchen und daher nicht mit Solchen verwechſelt werden dürfen, die unter dieſem Vorgeben bloß ihr perſönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte iſt der Vater der Schein-Philoſophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverſtändliche Reden und durch Sophismen zu täuſchen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, alſo den Lernbegierigen zu übertölpeln ſucht: ihren Gipfel hat dieſe, nachdem auch Schelling ſie angewandt hatte, bekanntlich in Hegeln erreicht, als woſelbſt ſie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber ſelbſt nur jenen Fichte ganz ernſthaft neben Kant nennt beweiſt, daß er keine Ahndung davon hat, was Kant ſei. — Hingegen hat auch der Materialismus ſeine Berechtigung. Es iſt eben ſo wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie ſei, als daß die Materie eine bloße Vorſtellung des Erkennenden ſei: aber es iſt auch eben ſo einſeitig. Denn der Materialismus iſt die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie ſei, gegenüber, dieſe geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorſtellung exiſtire: und ſie hat nicht minder Recht.

Der Realismus führt, wie geſagt, nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empiriſche Anſchauung die Dinge an ſich, wie ſie unabhängig von unſerm Erkennen da ſind; ſo liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an ſich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieſer Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an ſich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige ſei; da hier der Naturlauf die abſolute und alleinige Weltordnung iſt. Um dieſen Konſequenzen auszuweichen, wurde, ſo lange der Realismus in Geltung war, der Spiritualismus aufgeſtellt, alſo die Annahme einer zweiten Subſtanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Subſtanz. Dieſer von Erfahrung, Beweiſen und Begreiflichkeit gleich ſehr verlaſſene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falſch nachgewieſen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in ſeine Rechte einſetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als deſſen Gegengewicht man den Spiritualismus erſonnen hatte, von ſelbſt weg, indem alsdann die Materie nebſt dem Naturlauf zur bloßen Erſcheinung wird, die durch den Intellekt bedingt iſt, indem ſie in deſſen Vorſtellung allein ihr Daſeyn hat. Sonach iſt gegen den Materialismus das ſcheinbare und falſche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns ſetzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr ſetzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod ſcheide, war andrerſeits nur meine Vorſtellung. Der Schwerpunkt des Daſeyns fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, ſondern die

Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewieſen. Freilich iſt das nicht ſo leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit ſeinen 2 Subſtanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich ſteht dem *ſubjektiven* Ausgangspunkt „die Welt iſt meine Vorſtellung“ vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der *objektive* „die Welt iſt Materie“, oder „die Materie allein iſt ſchlechthin“, (da ſie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen iſt,) oder „alles Exiſtirende iſt Materie“. Dies iſt der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehn vom *Subjekt* ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtſeyn allein iſt das *Unmittelbare*: dieſes aber überſpringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehn und ſie zum Ausgangspunkt machen. Andrerſeits müßte es möglich ſeyn, aus der Materie und den richtig, vollſtändig und erſchöpfend erkannten Eigenſchaften derſelben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konſtruiren. Denn alles Entſtandene iſt durch *Urſachen* wirklich geworden, welche nur vermöge der *Grundkräfte der Materie* wirken und zuſammenkommen konnten: dieſe aber müſſen wenigſtens objective vollſtändig nachweisbar ſeyn, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, ſie zu erkennen. Immer aber würde einer ſolchen Erklärung und Konſtruktion der Welt nicht nur die Vorausſetzung eines Daſeyns an ſich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt iſt) zum Grunde liegen; ſondern ſie müßte auch noch *an dieſer Materie* alle ihre *urſprünglichen Eigenſchaften* als ſchlechthin unerklärliche, alſo als qualitates occultae, gelten und ſtehn laſſen. (Siehe §. 26, 27. des erſten Bandes, oder S. 193—208 der erſten Aufl.) Denn die Materie iſt nur der Träger dieſer Kräfte, wie das Geſetz der Kauſalität nur der Ordner ihrer Erſcheinungen. Mithin würde eine ſolche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte ſeyn, eigentlich das Werk einer *Phyſik*, die ſich bei jedem Schritte nach einer *Metaphyſik* ſehnte. — Andrerſeits hat aber auch der ſubjektive Ausgangspunkt und Urſatz „die Welt iſt meine Vorſtellung“ ſein Inadäquates: theils ſofern er einſeitig iſt, da die Welt doch außerdem noch viel mehr iſt (nämlich Ding an ſich, Wille), ja, das Vorſtellungſeyn ihr gewiſſermaßen accidentell iſt; theils aber auch, ſofern er bloß das Bedingtſeyn des Objekts durch das Subjekt ausſpricht, ohne zugleich zu beſagen, daß auch das Subjekt als ſolches durch das Objekt bedingt iſt. Denn eben ſo falſch wie der Satz des rohen Verſtandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", iſt dieſer: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorſtellung hätte." Ein Bewußtſeyn ohne Gegenſtand iſt kein Bewußtſeyn. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu ſeinem Objekt, ein ſinnlich anſchauendes hat Objekte mit den ſeiner Organiſation entſprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller nähern Beſtimmungen und Formen ſeines Erkennens; ſo verſchwinden auch am Objekt alle Eigenſchaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung ſo wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen ſeines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als ſolchem gegenüber ſtehn bleibt, als ſein Reflex, der nur mit ihm zugleich verſchwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als dieſe Materie, etwan Atome, zu poſtuliren wähnt; ſo ſetzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, ſondern auch Raum, Zeit und Kauſalität hinzu, die auf ſpeciellen Beſtimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorſtellung, die objektive Welt, hat alſo gleichſam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt ſchlechthin, ohne die Formen ſeines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide ſind durchaus unerkennbar: das Subjekt weil es das Erkennende iſt; die Materie, weil ſie ohne Form und Qualität nicht angeſchaut werden kann. Dennoch ſind Beide die Grundbedingungen aller empiriſchen Anſchauung. So ſteht der rohen, formloſen ganz todten (d. i. willenloſen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgeſetzt wird, als reines Widerſpiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als ſolches, welches ebenfalls Vorausſetzung aller Erfahrung iſt. Dieſes Subjekt iſt nicht in der Zeit: denn die Zeit iſt erſt die nähere Form alles ſeines Vorſtellens: die ihm gegenüberſtehende Materie iſt, dem entſprechend ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, iſt aber eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, alſo nicht räumlich. Alles Andere iſt in beſtändigem Entſtehn und Vergehn begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugelpole der Welt als Vorſtellung darſtellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitloſigkeit des reinen, ſchlechthin als Bedingung alles Objekts genommenen Subjekts. Beide gehören der Erſcheinung an, nicht dem Dinge an ſich: aber ſie ſind das Grundgerüſt der Erſcheinung. Beide werden nur durch Abſtraktion herausgefunden, ſind nicht unmittelbar rein und für ſich gegeben.

Der Grundfehler aller Syſteme iſt das Verkennen dieſer Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata ſind, d. h. Eines nur für das Andere da iſt, Beide mit einander ſtehn und fallen, Eines nur der Reflex des Andern iſt, ja daß ſie eigentlich Eines und daſſelbe ſind von zwei entgegengeſetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die Erſcheinung des Willens, oder Dinges an ſich iſt; daß mithin beide ſekundär ſind: daher der Urſprung der Welt in keinem von Beiden zu ſuchen iſt. Aber in Folge jenes Verkennens ſuchten alle Syſteme, (den Spinoziſmus etwan ausgenommen) den Urſprung der Dinge in einem jener Beiden. Sie ſetzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als ſchlechthin Erſtes und δημιουργος, laſſen demnach in dieſem eine Vorſtellung der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derſelben vorhergehn: mithin unterſcheiden ſie die reale Welt von der Welt als Vorſtellung; welches falſch iſt. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterſchieden ſind, die Materie auf, als ein Ding an ſich. Hieraus entſteht die Verlegenheit, dieſe Materie, die ὑλη, herbeizuſchaffen, damit ſie zur bloßen Vorſtellung der Welt hinzukommend, dieſer Realität ertheile. Da muß nun entweder jener urſprüngliche Intellekt ſie vorfinden: dann iſt ſie, ſo gut wie er, ein abſolut Erſtes, und wir erhalten zwei abſolut Erſte, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt ſie aus nichts hervor; eine Annahme, der unſer Verſtand ſich widerſetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entſtehn oder Vergehn derſelben zu faſſen fähig iſt; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie ſein weſentliches

Korrelat iſt. — Die dieſen Syſtemen entgegengeſetzten, welche das andere der beiden Korrelate, alſo die Materie, zum abſolut Erſten machen, ſetzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgeſtellt zu werden, welches, wie aus allem oben Geſagten genugſam erhellt, ein gerader Widerſpruch iſt; da wir im Daſeyn der Materie ſtets nur ihr Vorgeſtelltwerden denken. Danach aber entſteht ihnen die Verlegenheit, zu dieſer Materie, die allein ihr abſolut Erſtes iſt, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren ſoll. Dieſe Blöße des Materialismus habe ich §. 7 des erſten Bandes (S. 40 der erſten Aufl.) geſchildert. — Bei mir hingegen ſind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie iſt die Vorſtellung des Intellekts; der Intellekt iſt das, in deſſen Vorſtellung allein die Materie exiſtirt. Beide zuſammen machen die *Welt als Vorſtellung* aus, welche eben *Kants Erſcheinung*, mithin ein ſekundäres iſt. Das Primäre iſt das Erſcheinende, das *Ding an ſich ſelbſt*, als welches wir nachher den *Willen* kennen lernen. Dieſer iſt an ſich weder Vorſtellendes, noch Vorgeſtelltes; ſondern von ſeiner Erſcheinungsweiſe völlig verſchieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieſer ſo wichtigen als ſchwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abſtrakta ein Mal perſonificirt und im Dialog auftreten laſſen, nach dem Vorgang des *Prabodha Tſchandro Daya*: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des *Raimund Lullius* duodecim principia philosophiae: c. 1 & 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine Vorſtellung.

Die Materie.

Vermeſſener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine vorübergehende Form. Du biſt ein bloßes Reſultat eines Theiles dieſer Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder Du noch Deine Form wären vorhanden ohne *mich*: ihr ſeid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, iſt in einer groben Täuſchung begriffen: denn euer Daſeyn außerhalb meiner Vorſtellung iſt ein gerader Widerſpruch, ein Sideroxylon. Ihr ſeyd heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgeſtellt. Meine Vorſtellung iſt der Ort eures Daſeyns: daher bin ich die erſte Bedingung deſſelben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermeſſenheit Deiner Behauptung bald auf eine reale Weiſe widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und Du — biſt wirklich nicht mehr, biſt mit ſammt Deiner Großſprecherei ins Nichts verſunken, haſt, nach Schatten-Weiſe vorübergeſchwebt und das Schickſal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtauſend zu Jahrtauſend, die unendliche Zeit hindurch, und ſchaue unerſchüttert dem Spiel des Wechſels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Dieſe unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmſt, iſt, wie der unendliche Raum, den du füllſt, bloß in meiner Vorſtellung vorhanden, ja, iſt bloße Form meiner Vorſtellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darſtellſt, die dich aufnimmt, wodurch du allererſt dabiſt. Die Vernichtung aber, mit der du mir droheſt, trifft nicht mich; ſonſt wärſt du *mit* vernichtet: vielmehr trifft ſie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger iſt und von mir vorgeſtellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugeſtehe und darauf eingehe, dein Daſeyn, welches doch an das dieſer vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft iſt, als ein für ſich beſtehendes zu betrachten; ſo bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du biſt Subjekt nur ſofern du ein Objekt haſt: und dieſes Objekt bin ich. Ich bin deſſen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zuſammenhält und ohne welches es ſo unzuſammenhängend wäre und ſo weſenlos verſchwebte, wie die Träume und Phantaſien deiner Individuen, die ſelbſt ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thuſt wohl, mein Daſeyn mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft iſt, nicht abſtreiten zu wollen: denn ſo unzertrennlich, wie ich an dieſe, biſt du an deine Schweſter, die Form, gekettet, und biſt noch nie ohne ſie erſchienen. Dich, wie mich, hat nackt und iſolirt noch kein Auge geſehn: denn beide ſind wir nur Abſtraktionen. *Ein* Weſen iſt es im Grunde, das ſich ſelbſt anſchaut und von ſich ſelbſt angeſchaut wird, deſſen Seyn an ſich aber weder im Anſchauen noch im Angeſchautwerden beſtehn kann, da dieſe zwiſchen uns Beide vertheilt ſind.

Beide.

So ſind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns beide umfaßt und durch uns beſteht. Nur ein Misverſtand kann uns Beide einander feindlich gegenüber ſtellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Daſeyn bekämpft, mit welchem ſein eigenes ſteht und fällt. —

Dieſes Beide umfaſſende Ganze iſt die Welt als Vorſtellung, oder die Erſcheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphyſiſche, das Ding an ſich, welches wir im 2ten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anſchauenden, oder Verſtandes-Erkenntniß.

Bei aller *transſcendentalen* Idealität behält die objektive Welt *empiriſche* Realität: das Objekt iſt zwar nicht Ding an ſich; aber es iſt als empiriſches Objekt real. Zwar iſt der Raum nur in meinem Kopf: aber empiriſch iſt mein Kopf im Raum. Das Kauſalitätsgeſetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beſeitigen, indem es nämlich zwiſchen den Dingen an ſich und unſrer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und ſonach der in Folge ſeiner Anwendung ſich darſtellenden Welt abſolute Realität zuſicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kauſalverhältniß der Objekte unter einander, alſo auch nicht das auf, welches zwiſchen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unſtreitig Statt hat. Denn hier ſind und bleiben wir in der Welt der Objekte, d. h. der Erſcheinungen, alſo eigentlich der Vorſtellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer ſolchen Erfahrungswelt zunächſt durch die Erkenntniß eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Vorausſetzung derſelben, und ſodann durch die ſpeciellen Formen unſrer Anſchauung und Apprehenſion bedingt, fällt alſo nothwendig der bloßen *Erſcheinung* anheim und hat keinen Anſpruch für die Welt der Dinge an ſich ſelbſt zu gelten. Sogar das Subjekt ſelbſt (ſofern es bloß Erkennendes iſt), gehört der bloßen Erſcheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Geſetzes der Kauſalität könnte es inzwiſchen nie zur Anſchauung einer *objektiven* Welt kommen: denn dieſe Anſchauung iſt, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, weſentlich *intellektual* und nicht bloß *ſenſual*. Die Sinne geben bloße *Empfindung*, die noch lange keine *Anſchauung* iſt. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anſchauung ſonderte Locke aus, unter dem Namen der *ſekundären Qualitäten*, welche er mit Recht den Dingen an ſich ſelbſt abſprach. Aber *Kant*, *Locke's* Methode weiter führend, ſonderte überdies aus und ſprach den Dingen an ſich ab was der *Verarbeitung* jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das *Gehirn* angehört, und da ergab ſich, daß hierin alles Das begriffen war, was Locke als primäre Qualitäten den Dingen an ſich gelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Geſtalt, Solidität u. ſ. w. wodurch bei Kant das Ding an ſich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei Locke iſt demnach das Ding an ſich zwar ein Farbloſes, Klangloſes, Geruchloſes, Geſchmackloſes, ein weder Warmes, noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Geſtaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maaß und Zahl Habendes. Hingegen bei Kant hat es auch dieſe letzteren Eigenſchaften ſämmtlich abgelegt; weil ſie nur mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind, dieſe aber aus unſerm Intellekt (Gehirn) eben ſo entſpringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. ſ. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an ſich iſt bei Kant ein Raumloſes, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was alſo zur Anſchauung, in der die objektive Welt daſteht, die bloßen Sinne liefern, verhält ſich zu dem, was dazu die Gehirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kauſalität), wie die Maſſe der Sinnesnerven zur Maſſe des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieſer, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abſtrakten Vorſtellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erſcheinenden Objekten Farbe, Klang, Geſchmack, Geruch, Temperatur u. ſ. w.; ſo verleiht das Gehirn denſelben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. ſ. w. kurz Alles, was erſt mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität vorſtellbar iſt. Wie gering bei der Anſchauung der Antheil der Sinne iſt, gegen den des Intellekts, bezeugt alſo auch der Vergleich zwiſchen dem Nervenapparat für das Empfangen der Eindrücke mit dem für das Verarbeiten derſelben; indem die Maſſe der Empfindungsnerven ſämmtlicher Sinnesorgane ſehr gering iſt, gegen die des Gehirns, ſelbſt noch bei den Thieren, deren Gehirn, da ſie nicht eigentlich, d. h. abſtrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anſchauung dient und doch, wo dieſe vollkommen iſt, alſo bei den Säugethieren, eine bedeutende Maſſe hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, deſſen Funktion die Leitung der Bewegung iſt.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anſchauung der Dinge, wie auch vom nichtempiriſchen Urſprung der Anſchauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Beſtätigung der Kantiſchen Wahrheiten, auf negativem Wege, eine ſehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reid's vortreffliches Buch Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edit. 1810. Dieſer widerlegt die Lockeſche Lehre, daß die Anſchauung ein Produkt der Sinne ſei, indem er gründlich und ſcharfſinnig darthut, daß ſämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeſte Aehnlichkeit haben mit der anſchaulich erkannten Welt, beſonders aber die fünf primären Qualitäten Locke's (Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt ſonach die Frage nach der Entſtehungsart und dem Urſprung der Anſchauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichſam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantiſchen Lehre, zuerſt dargelegte) Intellektualität der Anſchauung und für den von Kant entdeckten aprioriſchen Urſprung der Grundbeſtandtheile derſelben, alſo des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, aus welchen jene Locke'ſchen primären Eigenſchaften allererſt hervorgehn, mittelſt ihrer aber leicht zu konſtruiren ſind. Th. Reid's Buch iſt ſehr lehrreich und leſenswerth, zehn Mal mehr als Alles was ſeit Kant Philoſophiſches geſchrieben worden zuſammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für dieſelbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die franzöſiſchen Senſualphiloſophen, welche, ſeitdem Condillac in die Fußſtapfen Locke's trat, ſich abmühen, wirklich darzuthun, daß unſer ganzes Vorſtellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche ſie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zuſammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt ſich in unſerm Kopfe aufbauen ſoll. Dieſe Herren haben wirklich des idées bien simples: es iſt beluſtigend zu ſehn, wie ſie, denen ſowohl die Tiefe des Deutſchen, als die Redlichkeit des Engliſchen Philoſophen abgieng, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen ſuchen, um das ſo bedeutungsvolle Phänomen der Vorſtellungs- und Gedanken-Welt daraus zuſammenzuſetzen. Aber der von ihnen konſtruirte Menſch müßte, anatomiſch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud ſeyn, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein Paar der beſſern Verſuche dieſer Art beiſpielsweiſe anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang ſeines Buches des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehn, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius. 1828. —

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß ſenſualiſtiſchen Erklärung der Anſchauung zeigt ſich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantiſchen Philoſophie ausgeſprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorſtellungen von den Dingen hätten, ſondern unmittelbar die Dinge ſelbſt wahrnähmen, obwohl ſie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich ſei. Und dies war nicht etwan idealiſtiſch gemeint, ſondern vom gewöhnlichen realiſtiſchen Standpunkt aus geſagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in ſeinen Briefen an eine Deutſche Prinzeſſin, Bd. 2. S. 68. „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philoſophen ſich einbilden. Sie ſind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewiſſen im Gehirn gemachten Eindrücken: ſie geben der Seele nicht bloß Ideen von Dingen; ſondern ſie ſtellen ihr auch wirklich Gegenſtände vor, die außer ihr exiſtiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe.“ Dieſe Meinung erklärt ſich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewieſen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kauſalitätsgeſetzes die Anſchauung vermittelt; ſo tritt dennoch, beim Sehen, der Verſtandesakt, mittelſt deſſen wir von der Wirkung zur Urſache übergehn, keineswegs ins deutliche Bewußtſeyn: daher ſondert ſich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erſt vom Verſtande gebildeten Vorſtellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterſchied zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung ins Bewußtſeyn treten; ſondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge ſelbſt wahr, und zwar als auſſer uns gelegen; obwohl gewiß iſt, daß das Unmittelbare nur die Empfindung ſeyn kann, und dieſe auf das Gebiet unterhalb unſrer Haut beſchränkt iſt. Dies iſt daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausſchließlich räumliche Beſtimmung, der Raum ſelbſt aber eine Form unſers Anſchauungsvermögens, d. h. eine Funktion unſers Gehirns iſt: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Geſichtsempfindung, Gegenſtände verſetzen, ſelbſt innerhalb unſers Kopfes: denn da iſt ſein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer ſehn, aber doch Alles im Hauſe bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Beſtimmung Außerhalb und doch ganz unmittelbar anſchauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verſchiedene Vorſtellung derſelben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns ſind die Dinge nur ſofern wir ſie vorſtellen: daher ſind dieſe Dinge, die wir ſolchermaaßen unmittelbar ſelbſt, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anſchauen, eben ſelbſt auch nur unſre Vorſtellungen, und als ſolche nur in unſerm Kopfe vorhanden. Alſo nicht ſowohl, wie Euler ſagt, ſchauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar ſelbſt an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeſchauten Dinge ſind nur unſere Vorſtellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert alſo eine neue Beſtätigung der Kantiſchen transſcendentalen Aeſthetik und meiner darauf geſtützten Theorie der Anſchauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtloſigkeit, mit der wir, bei der Anſchauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Urſache machen, läßt ſich erläutern durch einen analogen Hergang beim abſtrakten Vorſtellen, oder Denken. Beim Leſen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehn aber von dieſen ſo unmittelbar zu den durch ſie bezeichneten Begriffen über, daß es iſt, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfingen: denn wir werden uns des Uebergangs zu dieſen gar nicht bewußt. Daher wiſſen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir geſtern etwas, deſſen wir uns erinnern, geleſen haben. Daß ein ſolcher Uebergang dennoch jedes Mal Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerſtreuung, gedankenlos leſen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abſtrakten Begriffen zu Bildern der Phantaſie übergehn, werden wir uns der Umſetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empiriſchen Wahrnehmung, die Bewußtloſigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Urſache derſelben geſchieht, eigentlich nur bei der Anſchauung im engſten Sinn, alſo beim Sehn Statt; hingegen geſchieht er bei allen übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtſeyn, daher, bei der Apprehenſion durch die gröberen vier Sinne ſeine Realität ſich unmittelbar faktiſch konſtatiren läßt. Im Finſtern betaſten wir ein Ding ſo lange von allen Seiten, bis wir aus deſſen verſchiedenen Wirkungen auf die Hände die Urſache derſelben als beſtimmte Geſtalt konſtruiren können. Ferner, wenn etwas ſich glatt anfühlt, ſo beſinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir ſehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere oder wirklich eine von Außen kommende Affektion des Gehörs war, ſodann, ob er nah und ſchwach, oder fern und ſtark erſchallte, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menſchen, eines Thiers oder eines Inſtruments war: wir forſchen alſo, bei gegebener Wirkung, nach der Urſach. Beim Geruch und Geſchmack iſt die Ungewißheit über die Art der objektiven Urſache der empfundenen Wirkung alltäglich: ſo deutlich treten ſie hier auseinander. Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Urſache ganz unbewußt geſchieht, und dadurch der Schein entſteht, als wäre dieſe Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der ſinnlichen Empfindung allein, ohne Verſtandesoperation, beſtehende, dies hat ſeinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausſchließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieſer letztern leitet der Eindruck ſelbſt ſchon auf den Ort der Urſache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verſtand die Entfernung ſchätzt, auf das Feinſte und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; ſo geſchieht, bei Eindrücken auf dieſen Sinn, die Verſtandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche ſie ſo wenig zum Bewußtſeyn kommen läßt, wie das Buchſtabiren beim Leſen; wodurch alſo der Schein entſteht, als ob ſchon die Empfindung ſelbſt unmittelbar die Gegenſtände gäbe. Dennoch iſt, gerade beim Sehn, die Operation des *Verſtandes*, beſtehend im Erkennen der Urſache aus der Wirkung, am bedeutendeſten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen Empfundene einfach angeſchaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberſte unten, eintrifft, bei Verfolgung der Urſache deſſelben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgeſtellt, oder, wie man ſich ausdrückt, ſehn wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt ſteht; vermöge jener Verſtandesoperation endlich werden, aus fünf verſchiedenen Datis, die Th. *Reid* ſehr deutlich und ſchön beſchreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anſchauung von uns abgeſchätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweiſe, welche die *Intellektualität der Anſchauung* unwiderleglich darthun, auseinandergeſetzt in meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben", mit bedeutenden Vermehrungen aber in der 15 Jahre ſpäteren und verbeſſerten Lateiniſchen Bearbeitung derſelben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im 3ten Bande der von *Juſtus Radius* 1830 herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores ſteht. Dahin alſo verweiſe ich, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuſchwellen.

Hingegen mag eine ins Aeſthetiſche einſchlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewieſenen Intellektualität der Anſchauung iſt auch der Anblick ſchöner Gegenſtände, z. B. einer ſchönen Ausſicht, ein *Gehirnphänomen*. Die Reinheit und Vollkommenheit deſſelben hängt daher nicht bloß vom *Objekt* ab, ſondern auch von der Beſchaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe deſſelben, von der Feinheit ſeiner Textur und von der Belebung ſeiner Thätigkeit durch die Energie des Pulſes der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild derſelben Ausſicht in verſchiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, ſo verſchieden aus, wie etwan der erſte und letzte Abdruck einer ſtark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verſchiedenheit der Fähigkeit zum Genuſſe der ſchönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derſelben, d. h.

zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelſt einer ganz anderartigen Urſache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anſchauung beruhende ſcheinbare Unmittelbarkeit derſelben, vermöge welcher wir, wie Euler ſagt, die Dinge ſelbſt und als außer uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unſers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn ſie ſchmerzen, welches, ſobald wir ſie empfinden, meiſtens der Fall iſt. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo ſie ſind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geſchieht; ſo glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in dieſem ſelbſt zu empfinden, während dieſer ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen ſolcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehn, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Ganglienſyſtem angehören; es ſei denn daß eine überaus ſtarke Affektion derſelben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo ſie ſich doch meiſtens nur als dumpfes Unbehagen und ſtets ohne genaue Beſtimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, deſſen Nervenſtamm durchſchnitten oder unterbunden iſt, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat doch noch bisweilen Schmerz in demſelben: weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch daſind. — Alſo in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im Gehirn vorgeht als außer demſelben apprehendirt: bei der Anſchauung durch Vermittelung des Verſtandes, der ſeine Fühlfäden in die Außenwelt ſtreckt, bei der Empfindung der Glieder durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Andern Geſagtes zu wiederholen iſt nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Diejenigen Empfindungen, welche hauptſächlich zur *objektiven* Auffaſſung der Außenwelt dienen ſollten, mußten an ſich ſelbſt weder angenehm noch unangenehm ſeyn: dies beſagt eigentlich, daß ſie den Willen ganz unberührt laſſen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung *ſelbſt* unſre Aufmerkſamkeit feſſeln und wir bei der *Wirkung* ſtehn bleiben, ſtatt, wie hier bezweckt war, ſogleich zur *Urſach* überzugehn: ſo nämlich bringt es der entſchiedene Vorrang mit ſich, den, für unſre Beachtung, *der Wille* überall vor der bloßen Vorſtellung hat, als welcher wir uns erſt dann zuwenden, wann jener ſchweigt. Demgemäß ſind Farben und Töne an ſich ſelbſt und ſo lange ihr Eindruck das normale Maaß nicht überſchreitet, weder ſchmerzliche noch angenehme Empfindungen, ſondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die ſie zum Stoff rein objektiver Anſchauungen eignet. Dies iſt nämlich ſo weit der Fall, als es an einem Leibe, der an ſich ſelbſt durch und durch Wille iſt, überhaupt möglich ſeyn konnte, und iſt eben in dieſer Hinſicht bewundrungswerth. Denn nur vermöge dieſer ihnen eigenen Gleichgültigkeit für den Willen werden die Empfindungen des Auges geſchickt, dem Verſtande die ſo mannigfaltigen und ſo fein nüancirten Data zu liefern aus denen er, mittelſt Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes und auf Grundlage der reinen Anſchauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unſerm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungsloſigkeit der Farbenempfindungen auf den *Willen*, befähigt ſie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht iſt, wie beim Abendroth, gefärbten Fenſtern u. dgl., uns ſehr leicht in den Zuſtand der rein objektiven, willenloſen Anſchauung zu verſetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewieſen habe, einen Hauptbeſtandtheil des äſthetiſchen Eindrucks ausmacht. Dieſelbe Gleichgültigkeit in Bezug auf den *Willen* eignet die Töne, den Stoff der Bezeichnung für die endloſe Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben. —

Indem der *äußere Sinn*, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verſtand, ſich in *fünf Sinne* ſpaltete, richteten dieſe ſich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuſtänden, nebſt dem der Imponderabilität. So iſt der Sinn für das Feſte (Erde) das Getaſt, für das Flüſſige (Waſſer) der Geſchmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunſt, Duft), der Geruch, für das permanent Elaſtiſche (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Geſicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, iſt eigentlich kein Gegenſtand der Sinne, ſondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch ſtets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieſer Klaſſifikation ergiebt ſich auch die relative Dignität der Sinne. Das Geſicht hat den erſten Rang, ſofern ſeine Sphäre die am weiteſten reichende, und ſeine Empfänglichkeit die feinſte iſt, was darauf beruht, daß ſein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quaſi Geiſtiges, iſt. Den zweiten Rang hat das Gehör, entſprechend der Luft. Inzwiſchen bleibt das Getaſt ein gründlicher und vielſeitiger Gelehrter. Denn während die andern Sinne uns jeder nur eine ganz einſeitige Beziehung des Objekts, wie ſeinen Klang, oder ſein Verhältniß zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft feſt verwachſene Getaſt dem Verſtande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Feſtigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringſten Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung, denen alle andern Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigſten Sinne, Geruch und Geſchmack, ſind ſchon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, d. h. ſie werden ſtets angenehm oder unangenehm affizirt, ſind daher mehr ſubjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des Gehörs ſind ausſchließlich in der Zeit: daher das ganze Weſen der Muſik im Zeitmaaß beſteht, als worauf ſowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelſt der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derſelben, mittelſt des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des Geſichts hingegen ſind zunächſt und vorwaltend im Raume; ſekundär, mittelſt ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Geſicht iſt der Sinn des Verſtandes, welcher anſchaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch ſichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubſtummer, der leſen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorſtellung hat, in ſeinem Denken mit den bloß ſichtbaren Begriffszeichen ſo behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten.

Wenn er nicht leſen kann, iſt er bekanntlich faſt dem unvernünftigen Thiere gleich.

Das Geſicht iſt ein aktiver, das Gehör ein paſſiver Sinn. Daher wirken Töne ſtörend und feindlich auf unſern Geiſt ein, und zwar um ſo mehr, je thätiger und entwickelter dieſer iſt: ſie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Geſehenen, als ſolchen, auf die denkende Thätigkeit: (denn natürlich iſt hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenſtände auf den Willen), ſondern die bunteſte Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unſern Augen, läßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geiſt mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieſer Gegenſatz der beiden Sinne bewährt ſich auch darin, daß Taubſtumme, wenn durch Galvanismus hergeſtellt, beim erſten Ton, den ſie hören, vor Schrecken todtenblaß werden (Gilberts Annalen der Phyſik Bd. 10, S. 382.), operirte Blinde dagegen das erſte Licht mit Entzücken erblicken und nur ungern die Binde ſich über die Augen legen laſſen. Alles Angeführte aber iſt daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechaniſchen Erſchütterung des Gehörnervens vor ſich geht, die ſich ſogleich bis ins Gehirn fortpflanzt; während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina iſt, welche durch das Licht und ſeine Modifikationen bloß erregt wird: wie ich dies in meiner phyſiologiſchen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Aus jener paſſiven Natur des Gehörs erklärt es ſich, daß denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geiſt, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräuſch vertragen können. Denn es ſtört den beſtändigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erſchütterung des Gehörnervens ſich weit ins Gehirn fortpflanzt, deſſen ganze Maſſe daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn ſolcher Leute viel leichter beweglich iſt, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf derſelben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen oder verwandten ſo leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, ſo ſchnell und leicht in den Sinn kommen, daß derſelbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, ſie auf *den* Gedanken, auf *die* Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Andern, weil ſie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, ſich nachher verwundern: ſo ſchien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Göthe, Jean Paul höchſt empfindlich gegen jedes Geräuſch, wie ihre Biographien bezeugen. Göthe kaufte, in ſeinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem ſeinigen, bloß damit er nicht den Lärm bei deſſen Ausbeſſerung zu hören bekäme. Vergebens alſo war er, ſchon in ſeiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um ſich gegen Geräuſch abzuhärten. Es iſt nicht Sache der Gewohnheit. Dagegen iſt die wahrhaft ſtoiſche Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräuſch bewundrungswürdig: ſie ſtört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Leſen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben das, was ſie ſo unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht ſie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künſten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr perſönliches Intereſſe angeht. Auf die paralyſirende Wirkung, welche hingegen das Geräuſch auf die Geiſtreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenberg's Anwendung: „Es iſt allemal ein gutes Zeichen, wenn Künſtler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunſt gehörig auszuüben. F..... ſteckte ſeine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier ſpielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern ſolche Sachen nicht: — — — er führt gleichſam ein grobes Sieb." (Vermiſchte Schriften Bd. 1. S. 398.). Ich hege wirklich längſt die Meinung, daß die Quantität Lerm, die Jeder unbeſchwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniß zu ſeinen Geiſteskräften ſteht, und daher als das ungefähre Maaß derſelben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauſes die Hunde ſtundenlang unbeſchwichtigt bellen höre; ſo weiß ich ſchon was ich von den Geiſteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, ſtatt ſie mit der Hand zu ſchließen, zuwirft, oder es in ſeinem Hauſe geſtattet, iſt nicht bloß ein ungezogener, ſondern auch ein roher und bornirter Menſch. Daß im Engliſchen ſenſible auch „verſtändig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civiliſirt werden wir erſt ſeyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei ſeyn werden und nicht mehr Jedem das Recht zuſtehn wird, das Bewußtſeyn jedes denkenden Weſens, auf tauſend Schritte in die Runde, zu durchſchneiden mittelſt Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitſchenklatſchen, Bellenlaſſen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräuſch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. —

Aus der dargelegten *paſſiven* Natur des Gehörs erklärt ſich auch die ſo eindringende, ſo unmittelbare, ſo unfehlbare Wirkung der Muſik auf den Geiſt, nebſt der ihr bisweilen folgenden, in einer beſondern Erhabenheit der Stimmung beſtehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältniſſen erfolgenden Schwingungen der Töne verſetzen nämlich die Gehirnfibern ſelbſt in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengeſetzten *aktiven* Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Muſik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Misgriff war. Eben auch wegen der *aktiven* Natur des Geſichtsſinnes iſt er bei den verfolgenden Thieren, alſo den Raubthieren, ausgezeichnet ſcharf, wie umgekehrt der *paſſive* Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtſamen Thieren; damit es von ſelbſt ihnen den herbeieilenden oder heranſchleichenden Verfolger zeitig verrathe.

Kapitel 4.

Von der Erkenntniß a priori.

Aus der Thatſache, daß wir die Geſetze der Verhältniſſe im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns ſelbſt angeben und beſtimmen können, folgerte *Plato* (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern ſei; *Kant* hingegen, daß der Raum ſubjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnißvermögens ſei. Wie hoch ſteht in dieſer Hinſicht Kant über Plato!

Cogito, ergo sum iſt ein analytiſches Urtheil und enthält, als ſolches, keine beſondere Weisheit; auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Oberſatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte: aber cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewiſſe Verhältniſſe an den Dingen denke, genau ſo müſſen ſie in aller irgend möglichen Erfahrung ſtets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und ſpätes Apperçu, welches im Gewande des Problems von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntniß eröffnet hat. Dies Problem iſt die Parole der Kantiſchen Philoſophie, wie der erſtere Satz die der Karteſiſchen, und zeigt ἐξ οἵων εἰς οἷα.

Sehr paſſend ſtellt Kant ſeine Unterſuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller andern. Denn dem ſpekulativen Geiſte drängen ſich vor allen dieſe Fragen auf: was iſt die Zeit? was iſt dies Weſen, das aus lauter Bewegung beſteht, ohne etwas, das ſich bewegt? — und was der Raum? dieſes allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören Etwas zu ſeyn? —

Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weiſe ſind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat ſchon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen ſich darſtellt, ſehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren laſſen; nur ſich ſelbſt nicht. Indeſſen will ich die von Kant gegebenen nähern Beweiſe jener Wahrheit hier durch einige Beiſpiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, ſondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichſeitiger Triangel“ enthält keinen logiſchen Widerſpruch: denn die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch ſind ſie mit einander unvereinbar. Erſt bei der Konſtruktion ihres Gegenſtandes in der reinen Anſchauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man dieſe eben deshalb für einen Widerſpruch halten; ſo wäre auch jede phyſiſche und erſt nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein ſolcher: z. B. die Zuſammenſetzung eines Metalles aus ſeinen Beſtandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr oder weniger als 7 Halswirbeln (es war irrthümlich, daß man dem Faulthier 9 zuſchrieb), oder Hörner und obere Schneidezähne am ſelben Thier. Allein bloß die logiſche Unmöglichkeit iſt ein Widerſpruch, nicht aber die phyſiſche, und eben ſo wenig die mathematiſche. Gleichſeitig und rechtwinklicht widerſprechen einander nicht, (im Quadrat ſind ſie beiſammen) noch widerſpricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, ſondern ergiebt ſich erſt aus der Anſchauung, welche nun aber eine ſolche iſt, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenſtandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Ariſtoteles zu finden ſeyn wird: „ein unendlich großer Körper iſt nothwendig unbeweglich,“ — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerſpruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe „unendlich groß“ und „beweglich“ einander nicht widerſprechen; ſondern bloß die reine Anſchauung ergiebt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, ſeine unendliche Größe aber keinen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erſtere mathematiſche Beiſpiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollſtändig der Begriff ſei, den der Urtheilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollſtändiger wäre, ſo enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichſeitig ſei; ſo iſt die Antwort: angenommen, ſein Begriff vom Dreieck ſei nicht ſo vollſtändig; ſo kann er, ohne Hinzuziehung der Erfahrung, durch die bloße Konſtruktion deſſelben in ſeiner Phantaſie ihn erweitern und ſich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieſer Proceß aber iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, d. h. ein ſolches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung, unſre Begriffe bilden und vervollſtändigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch oder ſynthetiſch ſei, wird, im einzelnen Fall, erſt beſtimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollſtändigkeit hat: der Begriff „Katze“ enthält im Kopfe Cüviers hundert Mal mehr, als in dem ſeines Bedienten; daher dieſelben Urtheile darüber für Dieſen ſynthetiſch, für Jenen bloß analytiſch ſeyn werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entſcheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch oder ſynthetiſch ſei; ſo verwandle man das Prädikat deſſelben in ſein kontradiktoriſches Gegentheil und lege dieſes, ohne Kopula, dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto; ſo war das Urtheil analytiſch, außerdem aber ſynthetiſch.

Daß die Arithmetik auf der reinen Anſchauung der Zeit beruhe, iſt nicht ſo augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums baſirt ſei. Man kann es aber auf folgende Art beweiſen. Alles Zählen beſteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um ſtets zu wiſſen, wie oft wir ſchon die Einheit geſetzt haben, markiren wir ſie jedes Mal mit einem andern Wort: dies ſind die Zahlworte. Nun iſt Wiederholung nur möglich durch Succeſſion: dieſe aber, alſo das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anſchauung der Zeit, iſt ein nur mittelſt dieſer verſtändlicher Begriff: alſo iſt auch das Zählen nur mittelſt der Zeit möglich. — Dieſes Beruhen alles Zählens auf der Zeit verräth ſich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch „Mal“ bezeichnet wird, alſo durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber iſt das einfache Zählen ſchon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Peſtalozzis Lehranſtalt die Kinder ſtets ſo multipliciren mußten: „2 Mal 2 iſt 4 Mal Eins.“ — Auch Ariſtoteles hat ſchon die enge Verwandtſchaft der Zahl mit der Zeit erkannt (Phys. IV, c. 14 sqq.). Die Zeit iſt ihm „die Zahl der Bewegung“ ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως. Tiefſinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit ſeyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint ſie.

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnißform des Subjekts iſt; ſo ſtellt ſie ſich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demſelben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unſern Willen, oder ohne unſer Wiſſen, eilt oder zögert ſie: man frägt nach der Uhr, man forſcht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was iſt dieſes Objektive? Nicht das Fortſchreiten der Geſtirne oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit ſelbſt daran zu meſſen: ſondern es iſt etwas von allen Dingen Verſchiedenes, doch aber wie dieſe, von unſerm Wollen und Wiſſen unabhängiges. Es exiſtirt nur in den Köpfen der erkennenden Weſen: aber die Gleichmäßigkeit ſeines Ganges und ſeine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit iſt zunächſt die Form des *innern* Sinnes. Das folgende Buch anticipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenſtand des innern Sinnes der eigene *Wille* des Erkennenden iſt. Die Zeit iſt daher die Form, mittelſt welcher dem urſprünglich und an ſich ſelbſt erkenntnißloſen individuellen Willen die Selbſterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erſcheint ſein an ſich einfaches und identiſches Weſen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener urſprünglichen Einfachheit und Identität des ſich ſo Darſtellenden bleibt ſein *Charakter* ſtets genau derſelbe; weshalb auch der Lebenslauf ſelbſt durchweg denſelben *Grundton* beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen deſſelben ſich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demſelben Thema verhalten. —

Die *Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes* iſt von den Engländern und Franzoſen theils noch gar nicht *eingeſehn*, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Verſuche, für daſſelbe einen *empiriſchen* Urſprung zu finden, fortſetzen. *Maine* de *Biran* ſetzt dieſen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Urſach die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber dieſe Thatſache iſt ſelbſt falſch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verſchiedenes und Beide als durch das Band der Kauſalität verknüpft; ſondern Beide ſind Eins und untheilbar. Zwiſchen ihnen iſt keine Succeſſion: ſie ſind zugleich. Sie ſind Eins und Daſſelbe auf doppelte Weiſe wahrgenommen: was nämlich der inneren Wahrnehmung (dem Selbſtbewußtſeyn) ſich als wirklicher *Willensakt* kund giebt, daſſelbe ſtellt ſich für die *äußere* Anſchauung, in welcher der Leib *objektiv* daſteht, ſofort als *Aktion* deſſelben dar. Aber nimmermehr könnte dieſe Wahrnehmung uns auf die Vorſtellung der Kauſalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran ſelbſt erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78.) — In England hatte ſchon Th. Reid (on the first principles of contingent truths. Ess. VI. c. 5.) ausgeſprochen, daß die Erkenntniß des Kauſalitätsverhältniſſes in der Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens ſelbſt ihren Grund habe. In neueſter Zeit lehrt Th. Brown in ſeinem höchſt weitſchweifig abgefaßten Buch Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit. 1835, ziemlich daſſelbe, nämlich daß jene Erkenntniß aus einer uns angeborenen, intuitiven und inſtinktiven Ueberzeugung entſpringe: er iſt alſo im Weſentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch iſt die kraſſe Ignoranz, vermöge welcher, in dieſem 476 Seiten ſtarken Buche, davon 130 der Widerlegung Hume's gewidmet ſind, Kants, der ſchon vor 60 Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geſchieht. Wäre das Lateiniſche die ausſchließliche Sprache der Wiſſenſchaft geblieben; ſo würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinanderſetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgeſtellten Lehre vom empiriſchen Urſprung der Grunderkenntniß des Kauſalverhältniſſes dennoch Eingang gefunden; da ſie nicht ohne einige Scheinbarkeit iſt. Es iſt dieſe, daß wir das Geſetz der Kauſalität abſtrahirten aus der empiriſch wahrgenommenen Einwirkung unſers eigenen Leibes auf andere Körper. Die Unſtatthaftigkeit derſelben habe ich bereits in meiner Schrift „über den Willen in der Natur" (S. 82, 83) dargethan, daraus daß, damit wir ſowohl unſern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anſchauung wahrnehmen, die Erkenntniß der Kauſalität, weil ſie Bedingung ſolcher Anſchauung iſt, bereits daſeyn muß. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empiriſch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Urſache derſelben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anſchauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Geſetz der Kauſalität vor aller Erfahrung uns bewußt iſt. Daher habe ich dieſen Beweis dem Kantiſchen ſubſtituirt. Denn zwiſchen der bloßen Sinnesempfindung und der Anſchauung einer objektiven Welt iſt noch ein mächtiger Unterſchied und liegt eine weite Kluft: über dieſe führt allein das Geſetz der Kauſalität, welches aber zu ſeiner Anwendung die beiden andern ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, vorausſetzt. Allererſt mittelſt dieſer drei im Verein kommt es zur objektiven Vorſtellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entſteht durch den Widerſtand, den die Kraftäußerung unſrer Muskeln erleidet, oder ob ſie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. ſ. f. entſteht, iſt im Weſentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verſtand, welcher allein fähig iſt, ſie als Wirkung einer von ihr verſchiedenen Urſache aufzufaſſen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anſchaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, Raum verſetzt, als ein dieſen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne dieſe intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müſſen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unſrer Haut die Anſchauung einer objektiven Außenwelt entſtehn. Wie kann man ſich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken verſuche, dieſe nothwendig vorher auf mich gewirkt haben müſſen, als Motive: dieſes aber ſetzt ſchon die Apprehenſion der Außenwelt voraus. Nach der in Rede ſtehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Menſch gar nicht zur Vorſtellung der Kauſalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht ſo iſt, belegt eine in Frorieps Notizen, 1838, Juli No. 133, mitgetheilte Thatſache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Eſthin, Eva Lauk, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten ſchließt: „nach den Ausſagen der Mutter hat ſie ſich geiſtig eben ſo ſchnell entwickelt, wie ihre Geſchwiſter: namentlich iſt ſie eben ſo bald zu einem richtigen Urtheil über Größe und Entfernung ſichtbarer Gegenſtände gelangt, ohne ſich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck.“

Auch Hume's Lehre, der Begriff der Kauſalität entſtehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zuſtände konſtant auf einander folgen zu ſehn, findet eine faktiſche Widerlegung an der älteſten aller Succeſſionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Urſach und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben dieſe Succeſſion widerlegt auch Kants falſche Behauptung, daß die objektive Realität einer Succeſſion allererſt erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieſer Lehre Kants iſt ſogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei, erkennen wir, empiriſch, allein an ihrer Succeſſion. Andrerſeits wieder iſt die abſurde Behauptung mancher Philoſophieprofeſſoren unſrer Tage, daß Urſach und Wirkung zugleich ſeien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succeſſion, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir ſie dennoch, und mit ihr das Verſtreichen einer gewiſſen Zeit, a priori ſicher vorausſetzen: ſo z. B. wiſſen wir, daß zwiſchen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewiſſe Zeit verſtreichen muß, obwohl wir ſie nicht wahrnehmen, und daß dieſelbe wiederum vertheilt ſeyn muß unter mehrere in ſtreng beſtimmter Succeſſion eintretende Zuſtände, nämlich das Abdrücken, das Funkenſchlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Exploſion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat dieſe Succeſſion der Zuſtände noch kein Menſch: aber weil wir wiſſen, welcher den andern bewirkt; ſo wiſſen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehn muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewiſſe Zeit verſtreicht, obwohl ſie ſo kurz iſt, daß ſie unſrer empiriſchen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig ſei. Alſo iſt uns nicht bloß das Geſetz der Kauſalität, ſondern auch deſſen Beziehung auf die Zeit, und die Nothwendigkeit der Succeſſion von Urſach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wiſſen, welcher von zweien Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung iſt; ſo wiſſen wir auch welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: iſt, im Gegentheil, uns jenes nicht bekannt, wohl aber ihr Kauſalverhältniß überhaupt; ſo ſuchen wir die Succeſſion empiriſch auszumachen und beſtimmen danach, welcher von beiden die Urſach und welcher die Wirkung ſei. — Die Falſchheit der Behauptung, daß Urſach und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem ſich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen füllt die geſammte Zeit. (Denn wäre ſie unterbrochen; ſo ſtände die Welt ſtille, oder es müßte, um ſie wieder in Bewegung zu ſetzen, eine Wirkung ohne Urſache eintreten). Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Urſache *zugleich*; ſo würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Urſache hinaufgerückt und eine noch ſo vielgliederige Kette von Urſachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endloſe, ausfüllen; ſondern alle zuſammen wären in Einem Augenblick. Alſo ſchrumpft, unter der Annahme Urſache und Wirkung ſeien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zuſammen. Dieſer Beweis iſt dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil ſonſt das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, *wann* die Urſache aufhört und die Wirkung anfängt, iſt in faſt allen Fällen ſchwer und oft unmöglich. Denn die *Veränderungen* (d. h. die Succeſſion der Zuſtände) ſind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche ſie füllen, alſo auch wie dieſe ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge iſt ſo nothwendig beſtimmt und unverkehrbar, wie die der Zeitmomente ſelbſt: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung" auf die ihr nachfolgende „Urſach."

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, ſofern eine andere ihr vorhergegangen iſt: dies iſt der wahre und ganze Inhalt des Geſetzes der Kauſalität. Allein kein Begriff iſt in der Philoſophie mehr gemißbraucht worden, als der der *Urſache*, mittelſt des ſo beliebten Kunſtgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, *zu weit* zu faſſen, zu *allgemein* zu nehmen. Seit der Scholaſtik, ja eigentlich ſeit Plato und Ariſtoteles, iſt die Philoſophie großentheils ein *fortgeſetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe*. Solche ſind z. B. Subſtanz, Grund, Urſache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Möglichkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit ſolchen abſtrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat ſich faſt zu allen Zeiten gezeigt: ſie mag zuletzt auf einer gewiſſen Trägheit des Intellekts beruhen, dem es zu beſchwerlich iſt, das Denken ſtets durch die Anſchauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig faſt wie algebraiſche Zeichen gebraucht und wie dieſe hin und her geworfen, wodurch das Philoſophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beſchäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entſteht hieraus ein bloßer *Wortkram*: von einem ſolchen liefert uns das ſcheußlichſte Beiſpiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unſinn getrieben wird. Aber auch ſchon die Scholaſtik iſt oft in Wortkram ausgeartet. Ja, ſogar die Topi des Ariſtoteles, — ganz allgemein gefaßte, ſehr abſtrakte Grundſätze, die man, zum pro oder contra diſputiren, auf die verſchiedenartigſten Gegenſtände anwenden und überall ins Feld ſtellen konnte, — haben ſchon ihren Urſprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholaſtiker mit ſolchen Abſtraktis findet man unzählige Beiſpiele in ihren Schriften, vorzüglich im *Thomas Aquinas*. Auf der von den Scholaſtikern gebrochenen Bahn iſt aber eigentlich die Philoſophie fortgegangen, bis auf *Locke* und *Kant*, welche endlich ſich auf den Urſprung der Begriffe beſannen. Ja, wir treffen *Kanten* ſelbſt, in ſeinen frühern Jahren, noch auf jenem Wege an, in ſeinem „Beweisgrund des Daſeyns Gottes" (S. 191 des erſten Bandes der Roſenkranziſchen Ausg.), wo die Begriffe *Subſtanz*, *Grund*, *Realität*, in ſolcher Art gebraucht werden, wie ſie es nimmermehr könnten, wenn man auf den *Urſprung* und den durch dieſen beſtimmten *wahren Gehalt* jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Urſprung und Gehalt von *Subſtanz* allein die Materie, von *Grund* (wenn von Dingen der realen Welt die Rede iſt) allein Urſache, d. h. die frühere Veränderung, welche die ſpätere herbeiführt, u. ſ. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabſichtigten Reſultat geführt. Aber überall, wie hier, entſtanden aus ſolchen *zu weit* gefaßten Begriffen, unter welche ſich daher mehr ſubſumiren ließ, als ihr wahrer Inhalt geſtattet haben würde, falſche Sätze und aus dieſen falſche Syſteme. Auch *Spinoza's* ganze Demonſtrirmethode beruht auf ſolchen ununterſuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienſt Locke's, der, um allem jenem dogmatiſchen Unweſen entgegenzuwirken, auf Unterſuchung des Urſprungs der Begriffe drang, wodurch er auf das Anſchauliche und die Erfahrung zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Phyſik, als auf Metaphyſik abſehend, hatte vor ihm Bako gewirkt. Kant verfolgte die von Locke gebrochene Bahn, in höherem Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerkſamkeit des Publikums von Kant auf ſich zu lenken, waren die Locke'ſchen und Kantiſchen Reſultate beſchwerlich. Allein in ſolchem Fall verſtehn ſie ſo gut die Todten wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verließen alſo, ohne Umſtände, den von jenen Weiſen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philoſophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Urſprung und wahren Gehalt, ſo daß zuletzt die Hegelſche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Urſprung hätten, vielmehr ſelbſt der Urſprung der Dinge wären. — Inzwiſchen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anſchauung zu ſehr die empiriſche vernachläſſigte, wovon ich in meiner Kritik ſeiner Philoſophie ausführlich geredet habe. Bei mir iſt durchaus die Anſchauung die Quelle aller Erkenntniß. Das Verfängliche und Inſidiöſe der Abſtrakta früh erkennend, wies ich ſchon 1813 in meiner Abhandlung vom Satze des Grundes die Verſchiedenheit der Verhältniſſe nach, die unter dieſem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe ſollen zwar der Stoff ſeyn, in welchen die Philoſophie ihre Erkenntniß abſetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der ſie ſolche ſchöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie iſt nicht, wie Kant ſie definirt eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſondern in Begriffen. — Auch der Begriff der Kauſalität alſo, von dem wir hier reden, iſt von den Philoſophen, zum Vortheil ihrer dogmatiſchen Abſichten, ſtets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hinein kam, was gar nicht darin liegt: daraus entſtanden Sätze wie: „Alles was iſt hat ſeine Urſache," — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten als die Urſache, alſo nichts, das nicht auch in dieſer wäre," — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben ſo unbefugte. Ein ausführlicheres und beſonders lukulentes Beiſpiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklus, in ſeiner Institutio theologica, §. 76. *Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντῃ το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ᾿ αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ᾿ ἑαυτου· ει δε τουτο κ. τ. λ.* Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Urſache: ſie iſt eben unmöglich. Allein die Abſtraktion hat hier, wie in ſo vielen Fällen, alle Beſtimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rückſicht darauf, daß dieſe ohne jene nicht exiſtiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Geſetz der Kauſalität iſt dieſer: jede Veränderung hat ihre Urſache in einer andern, ihr vorhergängigen. Wenn etwas geſchieht, d. h. ein neuer Zuſtand eintritt, d. h. etwas ſich verändert; ſo muß gleich vorher etwas Anderes ſich verändert haben; vor dieſem wieder etwas Anderes, und ſo aufwärts ins Unendliche: denn eine erſte Urſache iſt ſo unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. Mehr als das Angegebene beſagt das Geſetz der Kauſalität nicht: alſo treten ſeine Anſprüche erſt bei Veränderungen ein. So lange ſich nichts verändert, iſt nach keiner Urſache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Daſeyn vorhandener Dinge, d. h. Zuſtände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaſeyn und von dieſem auf ihr Entſtehn, alſo auf eine Veränderung, zu ſchließen. Daher berechtigt das bloße Daſeyn eines Dinges nicht, zu ſchließen, daß es eine Urſache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geſchöpft, kann es jedoch geben, zu der Vorausſetzung, daß der vorliegende Zuſtand nicht von jeher dageweſen, ſondern erſt in Folge eines andern, alſo durch eine Veränderung, entſtanden ſei, von welcher dann die Urſache zu ſuchen iſt, und von dieſer eben ſo: hier ſind wir alsdann in dem endloſen Regreſſus begriffen, zu welchem die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität ſtets führt. Oben wurde geſagt: „Dinge, d. h. Zuſtände der Materie:“ Denn nur auf Zuſtände bezieht ſich die Veränderung und die Kauſalität. Dieſe Zuſtände ſind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, verſteht: und nur die Formen wechſeln; die Materie beharrt. Alſo iſt auch nur die Form dem Geſetz der Kauſalität unterworfen. Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verſchiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher ſagten die Scholaſtiker: forma dat esse rei: genauer würde dieſer Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Urſache eines Dinges ſtets nur deſſen Form, d. h. Zuſtand, Beſchaffenheit, nicht aber deſſen Materie, und auch jene nur, ſofern man Gründe hat, anzunehmen, daß ſie nicht von jeher geweſen, ſondern durch eine Veränderung entſtanden ſei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches ſtets ein Einzelnes iſt, alſo das Ding: und die Formen ſind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieſer, mittelſt einer Veränderung, dem Geſetze der Kauſalität unterliegen. Durch die zu weite Faſſung dieſes Begriffes in abstracto alſo ſchlich ſich der Misbrauch ein, daß man die Kauſalität auf das Ding ſchlechthin alſo auf ſein ganzes Weſen und Daſeyn, alſo auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende ſich berechtigt hielt, ſogar nach einer Urſache der Welt zu fragen. Hieraus entſtand der kosmologiſche Beweis. Dieſer geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Daſeyn der Welt auf ihr Nichtſeyn ſchließt, welches nämlich dem Daſeyn vorhergegangen wäre: zu ſeinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonſequenz, daß er eben das Geſetz der Kauſalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer erſten Urſache ſtehn bleibt und nicht weiter will, alſo gleichſam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem dieſe ihre Dienſte geleiſtet haben. Auf einen verſchämten und daher verlarvten kosmologiſchen Beweis läuft aber all das Gerede vom Abſolutum zurück, welches, im Angeſicht der Kritik der reinen Vernunft, ſeit 40 Jahren in Deutſchland für Philoſophie gilt. Was bedeutet nämlich das Abſolutum? — Etwas das nun einmal iſt, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es iſt. Ein Kabinetſtück für Philoſophieprofeſſoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologiſchen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer erſten Urſache, mithin eines erſten Anfangs in einer ſchlechterdings anfangsloſen Zeit, dieſer Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und ſo hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, ſondern ſtets ſich wundern muß, daß dieſe nicht ſchon vor Millionen Jahren geweſen. Ueberhaupt alſo findet das Geſetz der Kauſalität auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt ſelbſt: denn es iſt der Welt immanent, nicht transſcendent: mit ihr iſt es geſetzt und mit ihr aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unſers Verſtandes gehört und, mit ſammt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erſcheinung iſt, durch ihn bedingt iſt. Alſo auf alle Dinge in der Welt, verſteht ſich ihrer Form nach, auf den Wechſel dieſer Formen, alſo auf ihre Veränderungen, findet das Geſetz der Kauſalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menſchen, wie vom Stoſſe des Steines; jedoch, wie geſagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf Veränderungen. Wenn wir aber vom Urſprung deſſelben im Verſtande abſtrahiren und es rein objektiv auffaſſen wollen; ſo beruht es im tiefſten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge ſeiner urſprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitloſen Kraft wirkt, daher ſeine jetzige Wirkung ſchon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten ſeyn müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: dieſe iſt der Anlaß, d. h. die Urſach, vermöge welcher allein die Wirkung erſt jetzt, jetzt aber nothwendig eintritt: ſie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, zu weiten Faſſung des Begriffes Urſache, im abſtrakten Denken, hat man mit demſelben auch den Begriff der Kraft verwechſelt: dieſe, von der Urſache völlig verſchieden, iſt jedoch Das, was jeder Urſache ihre Kauſalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des erſten Bandes, ſodann im „Willen in der Natur“ ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpeſten findet man dieſe Verwechſelung im oben erwähnten Buche von Maine de Biran: jedoch iſt ſie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Urſache irgend einer urſprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch Kant ſelbſt (üb. d. einz. mögl. Beweisgrund, B. 1. S. 211 und 215 der Roſenkr. Ausg.) die Naturkräfte „wirkende Urſachen“ und ſagt: „die Schwere iſt eine Urſache.“ Es iſt jedoch unmöglich, mit ſeinem Denken im Klaren zu ſeyn, ſo lange darin Kraft und Urſache nicht als völlig verſchieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechſelung derſelben führt aber ſehr leicht der Gebrauch abſtrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Urſprungs bei Seite geſetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verſtandes beruhende, ſtets anſchauliche Erkenntniß der Urſachen und Wirkungen, um ſich an das Abſtraktum Urſache zu halten: bloß dadurch iſt der Begriff der Kauſalität, bei aller ſeiner Einfachheit, ſo ſehr häufig falſch gefaßt worden. Daher finden wir ſelbſt beim Ariſtoteles (Metaph. IV, 2) die Urſachen in vier Klaſſen getheilt, welche grundfalſch, ja wirklich roh aufgegriffen ſind. Man vergleiche damit meine Eintheilung der Urſachen, wie ich ſie in meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben, Kap. 1, zuerſt aufgeſtellt, in §. 6 unſers erſten Bandes (erſte Aufl. S. 29) kurz berührt, ausführlich aber in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens S. 30—33 dargelegt habe. — Von der Kette der Kauſalität, welche abwärts und aufwärts endlos iſt, bleiben in der Natur zwei Weſen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Dieſe beiden nämlich ſind die Bedingungen der Kauſalität, während alles Andere durch dieſe bedingt iſt. Denn das Eine (die Materie) iſt Das, an welchem die Zuſtände und ihre Veränderungen eintreten; das Andere (die Naturkräfte) Das, vermöge deſſen allein ſie überhaupt eintreten können. Hiebei aber ſei man eingedenk, daß im 2ten Buche und ſpäter, auch gründlicher, im „Willen in der Natur,“ die Naturkräfte als identiſch mit dem Willen in uns nachgewieſen werden, die Materie aber ſich als die bloße Sichtbarkeit des Willens ergiebt; ſo daß auch ſie zuletzt, in gewiſſem Sinne, als identiſch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andrerſeits bleibt nicht minder wahr und richtig, was §. 4 des erſten Bandes (S. 11 der erſten Aufl.) auseinandergeſetzt iſt, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kauſalität ſelbſt ſei, indem ihr ganzes Weſen im Wirken überhaupt beſteht, ſie ſelbſt alſo die Wirkſamkeit (ἐνέργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt iſt, gleichſam das Abſtraktum alles ihres verſchiedenartigen Wirkens. Da demnach das Weſen, Essentia, der Materie im Wirken überhaupt beſteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die alſo wieder mit dem Wirken überhaupt Eins iſt; ſo läßt ſich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zuſammenfallen und Eins ſeien: denn ſie hat keine andern Attribute als das *Daſeyn ſelbſt* überhaupt und abgeſehn von aller näheren Beſtimmung deſſelben. Hingegen iſt jede *empiriſch gegebene* Materie ſchon in die Hülle der *Formen* eingegangen und manifeſtirt ſich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz beſtimmter und beſonderer Art iſt, nie ein bloß allgemeines. Daher eben iſt die reine Materie ein Gegenſtand des *Denkens* allein, nicht der *Anſchauung*; welches den *Plotinos* (Enneas II. lib. 4. c. 8 & 9.) und den *Jordanus Brunus* (della causa. dial. 4.) zu dem paradoxen Ausſpruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich ſei, habe und daher *unkörperlich* ſei. Wirklich denken wir unter *reiner Materie* das bloße *Wirken* in abstracto, ganz abgeſehn von der Art dieſes Wirkens, alſo die *reine Kauſalität* ſelbſt: und als ſolche iſt ſie nicht *Gegenſtand*, ſondern *Bedingung* der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies iſt der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unſrer reinen Grunderkenntniſſe a priori, die *Materie* die Stelle der *Kauſalität* hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das Dritte rein Formelle und und daher unſerm Intellekt Anhängende figurirt.

Dieſe Tafel nämlich enthält ſämmtliche in unſrer anſchauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgeſprochen als oberſte, von einander unabhängige Grundſätze; nicht aber iſt hier das Specielle aufgeſtellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was ſich erſt durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntniſſe ergiebt, als welches eben den Gegenſtand der von *Kant* dargelegten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" ausmacht, zu welchen dieſe Tafel gewiſſermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, ſich alſo unmittelbar daran ſchließt. Ich habe bei dieſer Tafel zunächſt den ſehr merkwürdigen *Parallelismus* unſrer, das Grundgerüſt aller Erfahrung bildenden, Erkenntniſſe a priori im Auge gehabt, beſonders aber auch dies, daß, wie ich §. 4 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 12 und 13) auseinandergeſetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kauſalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verſchmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten iſt. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anſchauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit iſt, das iſt Kants Phoronomie für die reine Anſchauung beider im Verein: denn die Materie allererſt iſt das Bewegliche im Raum. Der mathematiſche Punkt läßt ſich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie ſchon Ariſtoteles dargethan hat: Phys. VI, 10. Dieſer Philoſoph ſelbſt hat auch ſchon das erſte Beiſpiel einer ſolchen Wiſſenſchaft geliefert, indem er im 5ten und 6ten Buch ſeiner Phyſik, die Geſetze der Ruhe und Bewegung a priori beſtimmt.

Nun kann man dieſe Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zuſammenſtellung der ewigen Grundgeſetze der Welt, mithin als die Baſis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Phyſiologie des Gehirns; je nachdem man den realiſtiſchen, oder den idealiſtiſchen Geſichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Inſtanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns ſchon im erſten Kapitel verſtändigt: doch will ich es noch ſpeciell durch ein Beiſpiel erläutern. Das Buch des Ariſtoteles de Xenophane etc. hebt an mit dieſen gewichtigen Worten des Xenophanes: ἀΐδιον εἶναι φησιν, εἴ τι ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός. Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat. Hier urtheilt alſo Xenophanes über den Urſprung der Dinge, ſeiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er ſich auf keine; ſondern er urtheilt apodiktiſch, mithin a priori. Wie kann er Dieſes, wenn er von außen und fremd hineinſchaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von ſeinem Erkennen, vorhandene Welt? wie kann Er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine ſolche Welt geſtattet iſt, über ſie, über die Möglichkeit ihres Daſeyns und Urſprungs, zum voraus, ohne Erfahrung apodiktiſch urtheilen? — Die Löſung dieſes Räthſels iſt, daß der Mann es bloß mit ſeinen eigenen Vorſtellungen zu thun hat, die als ſolche das Werk ſeines Gehirns ſind, deren Geſetzmäßigkeit daher nur die Art und Weiſe iſt, wie

(Zu Seite 51.)

ri

b. der Materie.

1) Es giebt r Es giebt nur eine Materie, und alle
ſchiedenen Zeiten denen Materien ſind nur verſchiedene Zu-
derſelben: als ſolche heißt ſie Subſtanz.

2) Verſchieden Verſchiedenartige Materien ſind es nicht
ſondern nach einar ie Subſtanz, ſondern durch die Accidenzien.

3) Die Zeit lä Vernichtung der Materie läßt ſich nicht
Alles aus ihr. jedoch die aller ihrer Formen und Qua-

4) Die Zeit h Die Materie exiſtirt, d. i. wirkt, nach al-
heit, Gegenwart menſionen des Raumes und durch die ganze
tungen mit einem der Zeit, wodurch ſie beide vereinigt und
erfüllt: hierin beſteht ihr Weſen: ſie iſt
rch und durch Kauſalität.

5) Die Zeit i Die Materie iſt ins Unendliche theilbar.

6) Die Zeit i Die Materie iſt homogen und ein Conti-
d. h. kein Theil d. h. ſie beſteht nicht aus urſprünglich ver-
ſchieden, noch dur artigen (Homoiomerien), noch urſprünglich
getrennt. ten Theilen (Atome); iſt alſo nicht zuſam-
ſetzt aus Theilen, die weſentlich durch et-
was nicht Materie wäre, getrennt wären.

7) Die Zeit Die Materie hat keinen Urſprung noch Un-
ſondern aller Anf ſondern alles Entſtehn und Vergehn iſt
r.

8) Vermöge Vermöge der Materie wägen wir.

9) Der Rhyt Das Aequilibrium iſt allein in der Materie.

10) Wir erken Wir erkennen die Geſetze der Subſtanz
ccidenzien a priori.

11) Die Zeit Die Materie wird a priori bloß gedacht.
dem Bilde einer

12) Die Zeit Die Accidenzien wechſeln, die Subſtanz
vergeht ſobald ſie

13) Alles was Alles Materielle hat eine Wirkſamkeit.

14) Die Zeit Die Materie iſt das Beharrende in der
Dauer iſt in ihr, id das Bewegliche im Raum: durch den
benden, im Gege ch des Ruhenden mit dem Bewegten meſ-
die Dauer.

15) Alle Bewe Alle Bewegung iſt nur der Materie möglich.

(Zu Seite 51.)

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
1) Es giebt nur eine Zeit, und alle verſchiedenen Zeiten ſind Theile derſelben.	1) Es giebt nur einen Raum, und alle verſchiedenen Räume ſind Theile deſſelben.	1) Es giebt nur eine Materie, und alle verſchiedenen Materien ſind nur verſchiedene Zuſtände derſelben: als ſolche heißt ſie Subſtanz.
2) Verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander.	2) Verſchiedene Räume ſind nicht nach einander, ſondern zugleich.	2) Verſchiedenartige Materien ſind es nicht durch die Subſtanz, ſondern durch die Accidenzien.
3) Die Zeit läßt ſich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihr.	3) Der Raum läßt ſich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihm.	3) Vernichtung der Materie läßt ſich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.
4) Die Zeit hat drei Abſchnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.	4) Der Raum hat drei Dimenſionen: Höhe, Breite und Länge.	4) Die Materie exiſtirt, d. i. wirkt, nach allen Dimenſionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch ſie beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin beſteht ihr Weſen: ſie iſt alſo durch und durch Kauſalität.
5) Die Zeit iſt ins Unendliche theilbar.	5) Der Raum iſt ins Unendliche theilbar.	5) Die Materie iſt ins Unendliche theilbar.
6) Die Zeit iſt homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil derſelben iſt vom andern verſchieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.	6) Der Raum iſt homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil deſſelben iſt vom andern verſchieden, noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.	6) Die Materie iſt homogen und ein Continuum: d. h. ſie beſteht nicht aus urſprünglich verſchiedenartigen (Homoiomerien), noch urſprünglich getrennten Theilen (Atome); iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Theilen, die weſentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.
7) Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, ſondern aller Anfang und Ende iſt in ihr.	7) Der Raum hat keine Gränzen, ſondern alle Gränzen ſind in ihm.	7) Die Materie hat keinen Urſprung noch Untergang, ſondern alles Entſtehn und Vergehn iſt an ihr.
8) Vermöge der Zeit zählen wir.	8) Vermöge des Raumes meſſen wir.	8) Vermöge der Materie wägen wir.
9) Der Rhythmus iſt allein in der Zeit.	9) Die Symmetrie iſt allein im Raume.	9) Das Aequilibrium iſt allein in der Materie.
10) Wir erkennen die Geſetze der Zeit a priori.	10) Wir erkennen die Geſetze des Raums a priori.	10) Wir erkennen die Geſetze der Subſtanz aller Accidenzien a priori.
11) Die Zeit iſt a priori, wiewohl nur unter dem Bilde einer Linie, anſchaubar.	11) Der Raum iſt a priori unmittelbar anſchaubar.	11) Die Materie wird a priori bloß gedacht.
12) Die Zeit hat keinen Beſtand, ſondern vergeht ſobald ſie da iſt.	12) Der Raum kann nie vergehn, ſondern beſteht allezeit.	12) Die Accidenzien wechſeln, die Subſtanz beharrt.
13) Alles was in der Zeit iſt hat eine Dauer.	13) Alles was im Raum iſt hat einen Ort.	13) Alles Materielle hat eine Wirkſamkeit.
14) Die Zeit hat keine Dauer, ſondern alle Dauer iſt in ihr, und iſt das Beharren des Bleibenden, im Gegenſatz ihres raſtloſen Laufs.	14) Der Raum hat keine Bewegung, ſondern alle Bewegung iſt in ihm, und iſt der Ortwechſel des Beweglichen, im Gegenſatz ſeiner unerſchütterlichen Ruhe.	14) Die Materie iſt das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten meſſen wir die Dauer.
15) Alle Bewegung iſt nur in der Zeit möglich.	15) Alle Bewegung iſt nur im Raum möglich.	15) Alle Bewegung iſt nur der Materie möglich.

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
16) Die Geſchwindigkeit iſt, bei gleichem Raum, im umgekehrten Verhältniß der Zeit.	16) Die Geſchwindigkeit iſt, bei gleicher Zeit, in geradem Verhältniß des Raums.	16) Die Größe der Bewegung iſt, bei gleicher Geſchwindigkeit, im geraden geometriſchen Verhältniß der Materie (Maſſe).
17) Meßbar iſt die Zeit nicht direkte, durch ſich ſelbſt, ſondern nur indirekte, durch die Bewegung, als welche im Raum und Zeit zugleich iſt: ſo mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.	17) Meßbar iſt der Raum direkte durch ſich ſelbſt, und indirekte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich iſt: daher z. B. eine Stunde Wegs und die Entfernung der Fixſterne ausgedrückt durch ſo viel Jahre Lauf des Lichts.	17) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach beſtimmbar, iſt die Materie als ſolche (die Maſſe) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche ſie empfängt und giebt, indem ſie fortgeſtoßen oder angezogen wird.
18) Die Zeit iſt allgegenwärtig: jedes Zeittheil iſt überall, d. h. im ganzen Raum, zugleich.	18) Der Raum iſt ewig: jeder Theil deſſelben iſt allezeit.	18) Die Materie iſt abſolut: d. h. ſie kann nicht entſtehn noch vergehn, ihr Quantum alſo weder vermehrt noch vermindert werden.
19) In der Zeit für ſich allein wäre Alles nach einander.	19) Im Raum für ſich allein wäre Alles zugleich.	19, 20) Die Materie vereint die beſtandloſe Flucht der Zeit mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes: daher iſt ſie die beharrende Subſtanz der wechſelnden Accidenzien. Dieſen Wechſel beſtimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kauſalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Weſen der Materie ausmacht.
20) Die Zeit macht den Wechſel der Accidenzien möglich.	20) Der Raum macht das Beharren der Subſtanz möglich.	
21) Jeder Theil der Zeit enthält alle Theile der Materie.	21) Kein Theil des Raumes enthält mit dem andern die ſelbe Materie.	21) Denn die Materie iſt ſowohl beharrend, als undurchdringlich.
22) Die Zeit iſt das Principium individuationis.	22) Der Raum iſt das Principium individuationis.	22) Die Individuen ſind materiell.
23) Das Jetzt iſt ohne Dauer.	23) Der Punkt iſt ohne Ausdehnung.	23) Das Atom iſt ohne Realität.
24) Die Zeit an ſich iſt leer und beſtimmungslos.	24) Der Raum an ſich iſt leer und beſtimmungslos.	24) Die Materie an ſich iſt ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, alſo beſtimmungslos.
25) Jeder Augenblick iſt bedingt durch den vorhergegangenen, und iſt nur ſofern dieſer aufgehört hat zu ſeyn. (Satz vom Grunde des Seyns in der Zeit. — Siehe meine Abhandlung über den Satz vom Grunde.)	25) Durch die Lage jeder Gränze im Raum gegen irgend eine andere iſt auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus ſtreng beſtimmt. — (Satz vom Grunde des Seyns im Raum.)	25) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher iſt eine erſte Veränderung und alſo auch ein erſter Zuſtand der Materie ſo undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
26) Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	26) Der Raum macht die Geometrie möglich.	26) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
27) Das Einfache der Arithmetik iſt die Einheit.	27) Das Einfache der Geometrie iſt der Punkt.	27) Das Einfache der Phoronomie iſt das Atom.

riori

	der Materie.
gleicher Zeit,	16) Die Größe der Bewegung iſt, bei gleicher Geſchwindigkeit, im geraden geometriſchen Verhältniß der Materie (Maſſe).
te durch ſich wegung, als : daher z. B. ung der Fix- hre Lauf des	17) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach beſtimmbar, iſt die Materie als ſolche (die Maſſe) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche ſie empfängt und giebt, indem ſie fortgeſtoßen oder angezogen wird.
heil deſſelben	18) Die Materie iſt abſolut: d. h. ſie kann nicht entſtehn noch vergehn, ihr Quantum alſo weder vermehrt noch vermindert werden.
ire Alles zu- en der Sub-	19, 20) Die Materie vereint die beſtandloſe Flucht der Zeit mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes: daher iſt ſie die beharrende Subſtanz der wechſelnden Accidenzien. Dieſen Wechſel beſtimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kauſalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Weſen der Materie ausmacht.
hält mit dem	21) Denn die Materie iſt ſowohl beharrend, als undurchdringlich.
m individua-	22) Die Individuen ſind materiell.
tung.	23) [Das Atom iſt ohne Realität.] !
und beſtim-	24) Die Materie an ſich iſt ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, alſo beſtimmungslos.
ze im Raum re Lage gegen mt. — (Satz)	25) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher iſt eine erſte Veränderung und alſo auch ein erſter Zuſtand der Materie ſo undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
rie möglich.	26) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
iſt der Punkt.	27) Das Einfache der Phoronomie iſt das Atom.

ſeine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form ſeines Vorſtellens. Er urtheilt alſo nur über ſein eigenes Gehirnphänomen und ſagt aus, was in deſſen Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, hineingeht und was nicht: da iſt er vollkommen zu Hauſe und redet apodiktiſch. In gleichem Sinne alſo iſt die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1) Zu No. 4 der Materie.

Das Weſen der Materie beſteht im Wirken: ſie iſt das Wirken ſelbſt, in abstracto, alſo das Wirken überhaupt, abgeſehn von aller Verſchiedenheit der Wirkungsart: ſie iſt durch und durch Kauſalität. Da nun die Kauſalität uns a priori bewußt iſt; ſo kann der Begriff der Materie, indem er nur die Realiſation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens iſt, inſofern ſeine Stelle unter den Erkenntniſſen a priori einnehmen. Denn ſobald wir ein Wirkendes anſchauen, ſtellt es ſich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirkſam: es ſind in der That Wechſelbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich“ als Synonym von „materiell“ gebraucht: auch das Griechiſche κατ' ενεργειαν im Gegenſatz von κατα δυναμιν beurkundet denſelben Urſprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben ſo actu im Gegenſatz von potentiâ, auch das Engliſche actually für „wirklich.“ — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das weſentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, iſt bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechaniſche. Dieſe Allgemeinheit, vermöge deren ſie zum Begriff eines Körpers gehört und aus dieſem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn ſelbſt aufzuheben, iſt es allein, die ſie vor andern Wirkungsarten, wie die elektriſche, die chemiſche, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Dieſe Raumerfüllung oder mechaniſche Wirkungsart hat Kant ſehr richtig zerlegt in Repulſions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechaniſche Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch iſt jenes im Grunde nur die beſonnene Analyſe des Phänomens in ſeine Beſtandtheile. Beide Kräfte im Verein ſtellen den Körper innerhalb ſeiner Gränzen, d. h. in beſtimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerſtreuend, auflöſen, die andre allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieſes gegenſeitigen Balancements, oder Neutraliſation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der erſten Kraft repellirend auf andre Körper, die ihm den Raum ſtreitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; ſo daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöſchen, wie etwan zwei in entgegengeſetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Waſſer. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zuſammenhängen, bezeugt, obwohl wir ſie in Gedanken trennen können, ihre empiriſche Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt laſſen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptſtücks ſeiner „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft,“ alſo der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Prieſtley, in ſeinen ſo vortrefflichen Disquisitions on matter & spirit, Sect. 1 & 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erſchien, während jene Metaph. Anfangsgründe von 1786 ſind. Unbewußte Reminiſcenzen laſſen ſich allenfalls bei Nebengedanken, ſinnreichen Einfällen, Gleichniſſen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir alſo glauben, daß Kant jene ſo wichtigen Gedanken eines Andern ſich ſtillſchweigend zugeeignet habe? und dies aus einem damals noch neuen Buch? oder aber, daß dieſes Buch ihm unbekannt geweſen und derſelbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entſprungen ſei? — Auch die Erklärung welche Kant, in den Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſenſch. (erſte Aufl. S. 88. Roſenkranz' Aufl. S. 384), vom eigentlichen Unterſchiede des Flüſſigen vom Feſten giebt, iſt im Weſentlichen ſchon zu finden in Kaspar Friedr. Wolff's Theorie von der Generation, Berl. 1764, S. 132. Wie Kant hier zu Prieſtley, vielleicht auch zu Kaſpar Wolf, ſo ſteht zu ihm Laplace, deſſen bewundrungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Urſprung des Planetenſyſtems, dargelegt in ſeiner Exposition du système du monde Liv. V. c. 2, der Hauptſache und den Grundgedanken nach, ungefähr 50 Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in ſeinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daſeyns Gottes" Kap. 7, woſelbſt er auch zu verſtehn giebt, daß Lambert in ſeinen „Kosmologiſchen Briefen," 1761, jene Lehre ſtillſchweigend von ihm entlehnt habe. Sollen wir glauben, daß von dem Allen nichts zu Laplacens Kunde gelangt ſei? Dieſer ſtellt, wie es ſeinen tiefern aſtronomiſchen Kenntniſſen angemeſſen iſt, die Sache gründlicher, ſchlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptſache iſt ſie ſchon bei dieſem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend ſeyn, ſeinen Namen unſterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe erſten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, die ſelbſt denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebſtahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu ſchweigen: denn hier ſind wir die Nachwelt und müſſen gerecht ſeyn, wie wir hoffen, daß auch gegen uns einſt die Nachwelt gerecht ſeyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenſtück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphoſe der Pflanzen" von Göthe, bereits 1764 ausgeſprochen waren von Kaſpar Friedrich Wolff in ſeiner „Theorie von der Generation" SS. 148, 229, 243 u. ſ. w. — Ja, iſt es denn anders mit dem Gravitationsſyſtem? deſſen Entdeckung, auf dem Europäiſchen Feſtlande, noch immer dem Neuton zugeſchrieben wird; während in England wenigſtens die Gelehrten ſehr wohl wiſſen, daß ſie dem Robert Hooke angehört, welcher ſie ſchon im Jahr 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypotheſe und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptſtelle aus dieſer iſt abgedruckt in Dugald Stewart's philosophy of the human mind, Vol. 2. p. 434. und wahrſcheinlich aus R. Hooke's posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Neuton dabei ins Gedränge kam, ſindet man auch in der Biographie universelle, article Neuton. Als ausgemachte Sache wird Hooke's Priorität behandelt in einer kurzen Geſchichte der Aſtronomie, Quarterly review, August 1828. Die Geſchichte vom Fall eines Apfels iſt ein eben ſo grundloſes, als beliebtes Mährchen und ohne alle Autorität.

2) Zu No. 17, der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, ſchon bei Carteſius) iſt das Produkt der Maſſe in die Geſchwindigkeit.

Dieſes Geſetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, ſondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geſchwindigkeit, äußern, läßt ſich das Verhältniß ihrer Maſſen zu einander beſtimmen: ſo wird von zwei gleich ſchnell ſchlagenden Hämmern der von größerer Maſſe den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. ein Hammer deſſen Gewicht 6 ℔ iſt, wird bei einer Geſchwindigkeit = 6 ſo viel wirken wie ein Hammer von 3 ℔, bei einer Geſchwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen iſt die Größe der Bewegung = 36. Von zwei gleich ſchnell rollenden Kugeln wird die von größerer Maſſe eine dritte ruhende Kugel weiter fortſtoßen, als die von kleinerer Maſſe es kann: weil die Maſſe der erſteren, multiplicirt mit der gleichen Geſchwindigkeit, ein größeres Quantum der Bewegung ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geſchwindigkeit, einer viel größern Maſſe mitgetheilt, ein viel größeres Quantum Bewegung liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widerſteht. Aus dem nämlichen Grunde wird derſelbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine ſteinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätſchenſchuß nicht ſo weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Das ſelbe Geſetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Maſſe, am längeren Hebelarm oder Waagebalken, beim Fallen eine größere Geſchwindigkeit, mit welcher multiplicirt ſie der, am kürzeren Arm beſindlichen, größeren Maſſe an Größe der Bewe-

gung gleich kommen, ja, ſie übertreffen kann. In dem durch das *Gleichgewicht* herbeigeführten Zuſtande der *Ruhe* iſt jedoch dieſe Geſchwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentiâ nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch ſo gut wie actu, welches ſehr merkwürdig iſt.

Nach dieſen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich ſeyn.

Die *Quantität einer gegebenen* Materie kann überhaupt nur nach ihrer *Kraft* geſchätzt und dieſe nur an ihrer *Aeußerung* erkannt werden. Dieſe Aeußerung kann, wo die Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine *mechaniſche* ſeyn, d. h. nur beſtehn in der *Bewegung*, die ſie anderer Materie mittheilt. Denn erſt in der *Bewegung* wird die Kraft der Materie gleichſam lebendig: daher der Ausdruck *lebendige Kraft* für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach iſt für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maaß die *Größe ihrer Bewegung*. In dieſer aber, wenn ſie gegeben iſt, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derſelben, der *Geſchwindigkeit*, verſetzt und verſchmolzen auf: dieſer andre Faktor alſo muß ausgeſchieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Maſſe) erkennen will. Nun wird zwar die *Geſchwindigkeit* unmittelbar erkannt: denn ſie iſt $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausſcheidung dieſes übrig bleibt, alſo die Maſſe, iſt ſtets nur *relativ* erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Maſſen, die aber ſelbſt wieder nur mittelſt der *Größe ihrer Bewegung*, alſo in ihrer Verſetzung mit der Geſchwindigkeit, erkennbar ſind. Man muß alſo ein *Quantum Bewegung* mit dem anderen vergleichen, dann aus beiden die Geſchwindigkeit abrechnen, um zu erſehn wie viel jedes derſelben ſeiner Maſſe verdankte. Dies geſchieht durch das Wägen der Maſſen gegeneinander, in welchem nämlich diejenige *Größe der Bewegung*, welche, in jeder der beiden Maſſen, die auf beide nur nach Maaßgabe ihrer *Quantität* wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher giebt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Maſſen *gleiche* Geſchwindigkeit, um zu erſehn, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mittheilt, alſo ſelbſt ein größeres Quantum derſelben hat, welches, da die Geſchwindigkeit auf beiden Seiten gleich iſt, dem anderen Faktor der Größe der Bewegung, alſo der Maſſe, zuzuſchreiben iſt (Handwaage): oder aber man wägt dadurch, daß man unterſucht, wie viel Geſchwindigkeit die eine Maſſe mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieſer an Größe der Bewegung gleich zu kommen, mithin von ihr ſich keine mehr mittheilen zu laſſen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre Geſchwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Maſſe, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer iſt, als die der andern: (Schnellwaage). Dieſe Schätzung der Maſſen durch Wägen beruht auf dem günſtigen Umſtand, daß die bewegende Kraft, an ſich ſelbſt, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage iſt, ihren Ueberſchuß an Größe der Bewegung unmittelbar der andern mitzutheilen, wodurch er ſichtbar wird.

Das Weſentliche dieſer Lehren iſt längſt, von Neuton und Kant, ausgeſprochen worden, aber durch den Zuſammenhang und die Klarheit dieſer Darſtellung glaube ich denſelben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einſicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes No. 17 nöthig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kapitel 5.[*]

Vom unvernünftigen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtſeyns der Thiere müßte möglich ſeyn, ſofern wir es durch bloße Wegnahme gewiſſer Eigenſchaften des unſrigen konſtruiren können. Jedoch greift in daſſelbe andrerſeits der Inſtinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter als im Menſchen iſt, und in einigen bis zum Kunſttriebe geht.

Die Thiere haben Verſtand, ohne Vernunft zu haben, mithin anſchauliche, aber keine abſtrakte Erkenntniß: ſie apprehendiren richtig, faſſen auch den unmittelbaren Kauſalzuſammenhang auf, die obern Thiere ſelbſt durch mehrere Glieder ſeiner Kette; jedoch denken ſie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abſtrakten Vorſtellungen. Hievon aber iſt die nächſte Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtniſſes, welchem ſelbſt die klügſten Thiere noch unterliegen, und dieſer eben begründet hauptſächlich den Unterſchied zwiſchen ihrem Bewußtſeyn und dem menſchlichen. Die vollkommene Beſonnenheit nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtſeyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als ſolcher und im Zuſammenhang mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniß iſt daher eine geordnete, zuſammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine ſolche aber iſt nur möglich mittelſt allgemeiner Begriffe, durch deren Hülfe allein ſogar das ganz Individuelle in ſeiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen werden kann. Denn die unüberſehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unſerm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anſchauliche und individuelle Rückerinnerung von jedem Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfaſſendeſten Erinnerungsfähigkeit, noch unſere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelſt Subſumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entſtehende Zurückführung auf verhältnißmäßig wenige Sätze, mittelſt welcher wir ſodann eine geordnete und genügende Ueberſicht unſrer Vergangenheit beſtändig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anſchaulich vergegenwärtigen; aber der ſeitdem verfloſſenen Zeit und ihres Inhaltes ſind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelſt Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebſt deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen iſt, wie ihr geſammter Intellekt, auf das Anſchauliche beſchränkt und beſteht zunächſt bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck ſich als bereits dageweſen ankündigt, indem die gegenwärtige Anſchauung die Spur einer früheren auffriſcht: ihre Erinnerung iſt daher ſtets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieſes regt aber eben deßhalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erſcheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterſcheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die ſchon beſuchten Häuſer, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers oder den des Stocks ſogleich in die entſprechende Stimmung verſetzt. Auf der Benutzung dieſes anſchauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus ſtarken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: dieſe iſt daher von der menſchlichen Erziehung gerade ſo verſchieden, wie Anſchauen von Denken. Auch wir ſind, in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtniß ſeinen Dienſt verſagt, auf jene bloß anſchauende Rückerinnerung beſchränkt, wodurch wir den Unterſchied beider aus eigener Erfahrung ermeſſen können: z. B. beim Anblick einer Perſon, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir ſie geſehn; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, alſo bei noch unentwickelter Vernunft, geweſen, ſolches daher ganz vergeſſen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dageweſenen empfinden. Dieſer Art ſind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügſten, dieſes bloß anſchauende Gedächtniß ſich bis zu einem gewiſſen Grade von Phantaſie ſteigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hund das Bild des abweſenden Herrn vorſchwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall ſucht. Auf dieſer Phantaſie beruhen auch ſeine Träume. Das Bewußtſeyn der Thiere iſt demnach eine bloße Succeſſion von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verſchwinden als Vergangenheit daſteht; als welches das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns iſt. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil ſie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart iſt aber ausdehnungslos, hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meiſten Urſachen unſrer Leiden enthalten, ſind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunſch und der Furcht ſich ein unabſehbares Feld öffnet: von dieſen hingegen ungeſtört genießen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beſchränkte Menſchen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß phyſiſche ſeyn. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Thiere nicht: erſt bei ſeinem Eintritt könnten ſie ihn kennen lernen; aber dann ſind ſie ſchon nicht mehr. So iſt denn das Leben des Thieres eine fortgeſetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Beſinnung: ſelbſt der große Haufen der Menſchen lebt mit ſehr geringer. Eine andere Folge der dargelegten Beſchaffenheit des Intellekts der Thiere iſt der genaue Zuſammenhang ihres Bewußtſeyns mit ihrer Umgebung. Zwiſchen dem Thiere und der Außenwelt ſteht nichts:

---

[*] Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung zu §§. 8 und 9 des erſten Bandes, oder S. 51—61 der erſten Aufl.

zwiſchen uns und dieſer ſtehn aber immer noch unſre Gedanken über dieſelbe, und machen oft uns ihr, oft ſie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und ſehr rohen Menſchen wird dieſe Vormauer bisweilen ſo dünn, daß um zu wiſſen, was in ihnen vorgeht, man nur zu ſehn braucht, was um ſie vorgeht. Daher auch ſind die Thiere weder des Vorſatzes, noch der Verſtellung fähig: ſie haben nichts im Hinterhalt. In dieſer Hinſicht verhält ſich der Hund zum Menſchen, wie ein gläſerner zu einem metallnen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns ſo werth zu machen. Dem Geſagten zufolge läßt das Verhältniß zwiſchen dem menſchlichen und dem thieriſchen Intellekt ſich auch ſo ausdrücken: die Thiere haben bloß eine unmittelbare Erkenntniß, wir neben dieſer auch eine mittelbare; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analyſis, im Wirken durch Maſchinen ſtatt durch Handarbeit u. ſ. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt. Dieſemnach wieder kann man ſagen: die Thiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anſchauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehn oft unabhängig von einander vor ſich: wir ſchauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen ſie in einander. Dieſe Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte weſentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegenſatz der menſchlichen Verſtecktheit, beſonders begreiflich.

Inzwiſchen iſt das Geſetz Natura non facit saltus auch in Hinſicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thieriſchen zum menſchlichen Intellekt wohl der weiteſte iſt, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Weſen, gethan hat. Eine ſchwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverſtändniß, von Denken, von Vorſatz, von Ueberlegung, giebt ſich in den vorzüglichſten Individuen der oberſten Thiergeſchlechter allerdings bisweilen kund, zu unſrer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendeſten Züge der Art hat der Elephant geliefert, deſſen ſehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterſtützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren ſtets am meiſten überraſcht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt ſind: beſonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelſtichs, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenſtück zu derſelben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Unterſuchung beglaubigt zu ſeyn, hier der Vergeſſenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27ſten Auguſt 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von ſeinem Elephanten getödteten Wärter Baptiſt Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab ſich, daß er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieſer ohne Anlaß, aber bei günſtiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerſchmettert hatte. (Siehe den Spectator und andre Engliſche Zeitungen jener Tage.)

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abſtrakten, oder Vernunft-Erkenntniß.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, ſammt der Stimmung, die er allein und für ſich in uns hervorruft, verſchwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht ſelbſt die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unſer Handeln leiten ſoll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantaſie aufbewahrt, iſt ſchon ſogleich ſchwächer als er ſelbſt, ſchwächt ſich täglich mehr ab und verliſcht mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verſchwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen ſeines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, iſt nur Eines: der Begriff. In ihm alſo muß die belehrende Erfahrung niedergelegt ſeyn, und er allein eignet ſich zum ſichern Lenker unſerer Schritte im Leben. Daher ſagt Seneka mit Recht: si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37.). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu ſeyn; überlegt ſeyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung iſt. Ein ſo wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff iſt, kann offenbar nicht identiſch ſeyn mit dem Wort, dieſem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der

Gegenwart oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch iſt der Begriff eine Vorſtellung, deren deutliches Bewußtſeyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden iſt: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniß, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Erſteren: ὁ λογος. Dennoch iſt der *Begriff* ſowohl von dem *Worte*, an welches er geknüpft iſt, als auch von den Anſchauungen, aus denen er entſtanden, völlig verſchieden. Er iſt ganz anderer Natur, als dieſe Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Reſultate der Anſchauung in ſich aufzunehmen, um ſie, auch nach dem längſten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erſt hiedurch entſteht *die Erfahrung*. Aber nicht das Angeſchaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, ſondern deſſen Weſentliches, Eſſentielles, in ganz veränderter Geſtalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So laſſen ſich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätheriſches Oel, ihre Eſſenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtſchnur gehabt hat, wird, im Reſultat, mit der beabſichtigten Wirklichkeit zuſammentreffen. — Den unſchätzbaren Werth der *Begriffs*, und folglich der *Vernunft*, kann man ermeſſen, wenn man auf die unendliche Menge und Verſchiedenheit von Dingen und Zuſtänden, die nach und neben einander daſind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch geweſen ſeyn mag, zu unſrer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig *wenige* Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden befaſſen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken iſt die *Abſtraktion* ein Abwerfen unnützen Gepäckes, Behufs leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin- und her zu werfenden Erkenntniſſe. Man läßt nämlich dabei das viele Unweſentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber weſentlichen, *in abstracto* gedachten Beſtimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslaſſen vorhandener Beſtimmungen entſtehn und daher je allgemeiner, deſto leerer ſind, beſchränkt der Nutzen jenes Verfahrens ſich auf die *Verarbeitung* unſrer bereits erworbenen Erkenntniſſe, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämiſſen gehört. Neue Grundeinſichten hingegen ſind nur aus der anſchaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu ſchöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengeſetztem Verhältniſſe ſtehn, alſo je mehr unter einem Begriff, deſto weniger in ihm gedacht wird; ſo bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom ſpeciellſten bis zum allgemeinſten, an deren unterm Ende der ſcholaſtiſche Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der ſpeciellſte Begriff iſt ſchon beinahe das Individuum, alſo beinahe real: und der allgemeinſte Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch ſind philoſophiſche Syſteme, die ſich innerhalb ſolcher ſehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. Denn da alle Abſtraktion im bloßen Wegdenken beſteht; ſo behält man, je weiter man ſie fortſetzt, deſto weniger übrig. Wenn ich daher ſolche moderne Philoſopheme leſe, die ſich in lauter ſehr weiten Abſtraktis fortbewegen; ſo kann ich bald, trotz aller Aufmerkſamkeit, faſt nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, ſondern mit lauter leeren Hülſen operiren ſoll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Verſuch ſehr leichte Körper zu werfen entſteht: die Kraft nämlich und auch die Anſtrengung iſt da; aber es fehlt am Objekt, ſie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzuſtellen. Wer das erfahren will leſe die Schriften der Schellingianer und noch beſſer der Hegelianer. — Einfache Begriffe müßten eigentlich ſolche ſeyn, die unauflösbar wären; demnach ſie nie das Subjekt eines analytiſchen Urtheils ſeyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch ſeinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beiſpiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, ſind gar nicht mehr Begriffe, ſondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer beſtimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anſchauung; alſo eigentlich die letzten Elemente der anſchauenden Erkenntniß. Dieſe ſelbſt aber iſt für das Syſtem aller unſrer Gedanken Das, was in der Geognoſie der Granit iſt, der letzte feſte Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich iſt erfordert, nicht nur, daß man ihn in ſeine Merkmale zerlegen, ſondern auch daß man dieſe, falls auch ſie Abſtrakta ſind, abermals analyſiren könne, und ſo immerfort, bis man zur anſchauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweiſt, durch deren klare Anſchauung man die letzten Abſtrakta belegt und dadurch dieſen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abſtraktionen, Realität zuſichert. Daher iſt die gewöhnliche Erklärung, der Begriff ſei deutlich, ſobald man ſeine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieſer Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anſchauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geiſt“ und analyſire ihn in ſeine Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerſtörbares Weſen;“ ſo iſt dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieſer Begriffe ſich nicht durch Anſchauungen belegen laſſen: denn ein denkendes Weſen ohne Gehirn iſt wie ein verdauendes Weſen ohne Magen. Klar ſind eigentlich nur Anſchauungen, nicht Begriffe: dieſe können höchſtens deutlich ſeyn. Darum auch hat man, ſo abſurd es war, „klar und verworren“ zu einander geſtellt und als ſynonym gebraucht, als man die anſchauende Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte erklärte, weil nämlich dieſe letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerſt Duns Skotus gethan, aber auch noch Leibnitz hat im Grunde dieſe Anſicht, als auf welcher ſeine Identitas indiscernibilium beruht: man ſehe Kants Widerlegung derſelben S. 275 der erſten Aufl. der Krit. d. rein. Vern. —

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, alſo der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unſer ganzes Bewußtſeyn, mit ſeiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abſtraktion entſtandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verſchiedene Vorſtellungen, haben, in dieſer Eigenſchaft, ein zwar gewiſſermaaßen objektives Daſeyn; welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müſſen ſie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtſeyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeſchoben werden zu können, gewiſſermaaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualiſirt und daher an eine ſinnliche Vorſtellung geknüpft werden: dieſe iſt das **Wort**. Es iſt demnach das ſinnliche Zeichen des Begriffs und als ſolches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen und ſo eine Verbindung herzuſtellen zwiſchen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia ſind, und dem an die Zeit gebundenen, ſinnlichen und inſofern bloß thieriſchen Bewußtſeyn. Nur vermöge dieſes Mittels iſt uns die willkührliche Reproduktion, alſo die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erſt mittelſt dieſer die mit denſelben vorzunehmenden Operationen, alſo urtheilen, ſchließen, vergleichen, beſchränken u. ſ. w. Zwar geſchieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtſeyn beſchäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette ſo ſchnell durchlaufen, daß wir in ſolcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen ſind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft vorausſetzen, welche ſie nur mittelſt der Sprache hat erlangen können. Wie ſehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden iſt, ſehn wir an den Taubſtummen, welche, wenn ſie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten: denn ſie haben faſt nur potentiâ nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache ſind alſo das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maſchine, zugleich beſchwert und hindert; ſo auch die Sprache: weil ſie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewiſſe feſte, ſtehende Formen zwängt und indem ſie ihn fixirt, ihn zugleich feſſelt. Dieſes Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beſeitigt. Denn, indem bei dieſer der Gedanke aus einer Form in die andre gegoſſen wird, er aber in jeder ſeine Geſtalt etwas verändert, löſt er ſich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch ſein ſelbſt-eigenes Weſen deutlicher ins Bewußtſeyn tritt und er auch ſeine urſprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leiſten dieſen Dienſt ſehr viel beſſer, als die neuen; weil, vermöge ihrer großen Verſchiedenheit von dieſen, derſelbe Gedanke jetzt auf ganz andre Weiſe ausgedrückt werden, alſo eine höchſt verſchiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommnere Grammatik der alten Sprachen eine künſtlichere und vollkommnere Konſtruktion der Gedanken und ihres Zuſammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche oder Römer allenfalls ſich an ſeiner Sprache genügen laſſen. Aber wer nichts weiter, als ſo einen einzigen modernen Patois verſteht, wird, im Schreiben und Reden, dieſe Dürftigkeit bald verrathen, indem ſein Denken, an ſo armſälige, ſtereotypiſche Formen feſt geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich erſetzt, wie Alles, ſo auch dieſes, z. B. im Shakſpeare.

Von dem, was ich §. 9 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 58) dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verſtanden werden, ohne anſchauliche Vorſtellungen, Bilder in unſerm Kopfe zu veranlaſſen, hat ſchon eine ganz richtige und ſehr ausführliche Auseinanderſetzung Burke gegeben, in ſeiner Inquiry into the Sublime & Beautyful P. 5 Sect. 4 & 5: allein er zieht daraus den ganz falſchen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorſtellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte ſchließen ſollen, daß nicht alle Vorſtellungen (ideas) anſchauliche Bilder (images) ſind, ſondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müſſen, bloße Begriffe (abstract notions) und dieſe, ihrer Natur zufolge, nicht anſchaulich ſind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anſchaulichen Vorſtellungen durchaus verſchieden ſind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Hörer die ſelben Begriffe erhalten; allein wenn ſie nachher ſich den Vorgang veranſchaulichen wollen, wird Jeder ein anderes Bild davon in ſeiner Phantaſie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächſte Grund (zu welchem ſich aber noch andere geſellen) warum jede Thatſache durch Weitererzählen nothwendig entſtellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus ſeinem Phantaſiebilde abſtrahirt hat und aus denen der Dritte ſich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umſetzt, und ſo geht es immer weiter. Wer trocken genug iſt, bei den ihm mitgetheilten Begriffen ſtehn zu bleiben und dieſe weiter zu geben, wird der treueſte Berichterſtatter ſeyn.

Die beſte und vernünftigſte Auseinanderſetzung über Weſen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, ſteht in Thom. Reid's essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieſelbe iſt ſeitdem gemisbilligt worden von Dugald Stewart, in deſſen philosophy of the human mind: über dieſen will ich, um kein Papier an ihm zu verſchwenden, nur in der Kürze ſagen, daß er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunſt und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieſes Flachkopfs keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abſtrakten, der Verſtand aber das der anſchaulichen Vorſtellungen ſei, hat bereits der fürſtliche Scholaſtiker Picus de Mirandula eingeſehn, indem er in ſeinem Buche de imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II, prop. 40. schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten 40 Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen

Willen, nämlich die *abſtrakten* Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Andrer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem *Gedanken* zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem *Irrthum* offen. Allein jeder Irrthum muß früher oder ſpäter Schaden ſtiften, und deſto größeren, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: daſſelbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen; wenn auch die Menſchheit, gleich einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei aufſchrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn ſeine Motive liegen allein in der *anſchaulichen* Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abſtrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Erſinnliche, mithin auch das Falſche, das Unmögliche, das Abſurde, das Unſinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; ſo iſt die Folge, daß der Menſch dem Wahne offen ſteht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben iſt, die man ihm einredet, und die, als Motive ſeines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörteſten Extravaganzen, wie auch zu den ſeiner thieriſchen Natur widerſtrebendeſten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehn, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere ſind fähig ſie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: ſie wird bewerkſtelligt durch Beiſpiel, Gewohnheit und ſehr frühzeitiges, feſtes Einprägen gewiſſer Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verſtand und Urtheilskraft da wären, das Werk zu ſtören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher ſo feſt und durch keine Belehrung zu erſchüttern haften, als wären ſie *angeboren*, wofür ſie auch oft, ſelbſt von Philoſophen, angeſehn worden ſind. Auf dieſem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menſchen, das Richtige und Vernünftige, oder auch das Abſurdeſte einprägen, z. B. ſie gewöhnen, ſich dieſem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen ſeines Namens nicht nur mit dem Leibe, ſondern auch mit dem ganzen Gemüthe ſich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichſten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu ſetzen; die größte Ehre und die tiefſte Schande beliebig an Dieſes oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu ſchätzen, oder zu verachten; aller animaliſchen Nahrung zu entſagen, wie in Hinduſtan, oder die dem lebenden Thiere herausgeſchnittenen, noch warmen und zuckenden Stücks zu verzehren, wie in Abyſſinien, Menſchen zu freſſen, wie in Neuſeeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern, ſich ſelbſt zu kaſtriren, ſich willig in den Scheiterhaufen des Verſtorbenen zu ſtürzen, — mit Einem Worte, *was man will*. Daher die Kreuzzüge, die Ausſchweifungen fanatiſcher Sekten, daher Chiliaſten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos da Fe, und was immer das lange Regiſter menſchlicher Verkehrtheiten noch ſonſt darbietet. Die tragiſche Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktiſchen, die komiſche iſt dem Theoretiſchen vorbehalten: hätte man z. B. nur erſt drei Menſchen feſt überredet, daß die Sonne nicht die Urſache des Tageslichts ſei; ſo dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu ſehn. Einen widerlichen, geiſtloſen Scharlatan und beiſpielloſen Unſinnſchmierer, *Hegel*, konnte man, in Deutſchland, als den größten Philoſophen aller Zeiten ausſchreien, und viele Tauſende haben es, 20 Jahre lang, ſteif und feſt geglaubt, ſogar außer Deutſchland die Däniſche Akademie, welche für ſeinen Ruhm gegen mich aufgetreten iſt und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik.") — Dies alſo ſind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daſeyn der Vernunft geknüpft ſind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnſinns: Thiere werden nicht wahnſinnig; wiewohl die Fleiſchfreſſer der Wuth, die Grasfreſſer einer Art Raſerei ausgeſetzt ſind.

Kap. 7.*)

Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anſchauenden Erkenntniß entlehnen, und daher das ganze Gebäude unſrer Gedankenwelt auf der Welt der Anſchauungen ruht; ſo müſſen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelſtufen, zurückgehn können auf die Anſchauungen, aus denen er unmittelbar ſelbſt, oder aus denen die Begriffe, deren Abſtraktion er wieder iſt, abgezogen worden: d. h. wir müſſen ihn mit Anſchauungen, die zu den Abſtraktionen im Verhältniß des Beiſpiels ſtehn, belegen können. Dieſe Anſchauungen alſo liefern den realen Gehalt alles unſers Denkens, und überall, wo ſie fehlen, haben wir nicht Begriffe, ſondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieſer Hinſicht gleicht unſer Intellekt einer Zettelbank, die, wenn ſie ſolide ſeyn ſoll, Kontanten in Kaſſa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgeſtellten Noten einlöſen zu können: die Anſchauungen ſind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In dieſem Sinne könnten die Anſchauungen recht paſſend primäre, die Begriffe hingegen ſekundäre Vorſtellungen benannt werden: nicht ganz ſo treffend nannten die Scholaſtiker, auf Anlaß des Ariſtoteles, (Metaph. VI, 11. XI, 1.) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher theilen nur ſekundäre Vorſtellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anſchauung, geben eine bloß allgemeine Kenntniß derſelben. Ein durchaus gründliches Verſtändniß von Dingen und deren Verhältniſſen hat man nur, ſofern man fähig iſt, ſie in lauter deutlichen Anſchauungen, ohne Hülfe der Worte, ſich vorſtellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiſte Philoſophiren beſteht, iſt im Grunde ein ſpielendes Hin- und Herſchieben der Begriffsſphären; um zu ſehn, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichſten Fall wird man dadurch zu Schlüſſen gelangen: aber auch Schlüſſe geben keine durchaus neue Erkenntniß, ſondern zeigen uns nur, was Alles in der ſchon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anſchauen, die Dinge ſelbſt zu uns reden laſſen, neue Verhältniſſe derſelben auffaſſen, dann aber dies Alles in Begriffe abſetzen und niederlegen, um es ſicher zu beſitzen: das giebt neue Erkenntniſſe. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen ſo ziemlich Jeder die Fähigkeit hat, iſt Begriff mit Anſchauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: ſie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfſinn, Genie. Bei jener erſteren Fähigkeit hingegen, kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerſte Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß iſt eine Anſchauung: auch iſt jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer ſolchen. Hingegen bloß abſtrakte Gedanken, die keinen ſolchen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbſt Schrift und Rede, ſei ſie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leſer zu derſelben anſchaulichen Erkenntniß hinzuleiten, von welcher der Verfaſſer ausgieng: hat ſie den nicht; ſo iſt ſie eben ſchlecht. Eben darum iſt Betrachtung und Beobachtung jedes *Wirklichen*, ſobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Leſen und Hören. Denn ſogar iſt, wenn wir auf den Grund gehn, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und ſo wie das Gold im Erze ſteckt: es kommt darauf an, es herauszuziehn. Aus einem Buche hingegen erhält man, im beſten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 12 des erſten Bandes, oder SS. 72—87 der erſten Aufl.

Bei den meiſten Büchern, von den eigentlich ſchlechten ganz abgeſehn, hat, wenn ſie nicht durchaus empiriſchen Inhalts ſind, der Verfaſſer zwar *gedacht*, aber nicht *geſchaut*: dies eben iſt es, was ſie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was Jener gedacht hat, hätte der Leſer, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es ſind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinanderſetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniß in die Welt: dieſe wird nur im Augenblick der Anſchauung, der unmittelbaren Auffaſſung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da iſt es, als ſchriebe er aus einem Lande, wo der Leſer nicht auch ſchon geweſen iſt; da iſt Alles friſch und neu: denn es iſt aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geſchöpft. Ich will den hier berührten Unterſchied durch ein ganz leichtes und einfaches Beiſpiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftſteller wird leicht das tiefſinnige Hinſtarren dadurch ſchildern, daß er ſagt: „er ſtand wie eine Bildſäule“; aber Cervantes ſagt: „wie eine bekleidete Bildſäule: denn der Wind bewegte ſeine Kleider.“ (D. Quix: B. 6. K 19.) Solchermaaßen haben alle große Köpfe ſtets in Gegenwart der Anſchauung gedacht und den Blick unverwandt auf ſie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, daß auch die heterogenſten unter ihnen doch im Einzelnen ſo oft übereinſtimmen und wieder zuſammentreffen; weil ſie eben Alle von derſelben Sache reden, die ſie ſämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anſchauliche Wirklichkeit: ja, gewiſſermaaßen ſagen ſie ſogar alle Daſſelbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache ſtets genau Angepaßten des Ausdrucks, an dem Naiven der Ausſagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichniſſe, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen ſtets abgeht; weshalb dieſen nur bannale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote ſtehn und ſie nie ſich erlauben dürfen, naiv zu ſeyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: ſtatt deſſen ſind ſie preziös. Darum ſagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben ſie einige traditionelle, ja konventionelle, alſo in abstracto überkommene Geſinnungen, Leidenſchaften, noble Sentiments u. dgl., die ſie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hierdurch zu einer bloßen Perſonifikation jener Geſinnungen werden, alſo gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon Abſtrakta und daher fade und langweilig ſind. Wenn ſie philoſophiren, haben ſie einige weite abſtrakte Begriffe überkommen, mit denen ſie, als gelte es algebraiſche Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehn: höchſtens ſieht man, daß ſie Alle Daſſelbe geleſen haben. Ein ſolches Hin- und Herwerfen mit abſtrakten Begriffen, nach Art der algebraiſchen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, ſichere Reſultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine feſt und genau beſtimmte Größe iſt, wie die durch den Buchſtaben der Algebra bezeichnete, ſondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zuſammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abſtrakter Begriffe, höchſtens Erinnerungen aus dem früher Angeſchauten zum Stoff, und auch noch indirekt, ſofern nämlich Dieſes die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen iſt allein das Anſchauen, das neue friſche Percipiren ſelbſt. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtſeyn gegenwärtig ſeyn, vielmehr nur eine ſehr kleine Anzahl derſelben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anſchauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Weſentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräſentirt iſt, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtſeyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genie's über die Gelehrſamkeit: ſie verhalten ſich zu einander wie der Text des alten Klaſſikers zu ſeinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anſchauung. Aber leider läßt dieſe ſich weder feſthalten, noch mittheilen: allenfalls laſſen ſich die objektiven Bedingungen dazu, durch die bildenden Künſte und ſchon viel mittelbarer durch die Poeſie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber ſie beruht eben ſo ſehr auf ſubjektiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote ſtehn, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünſtigung Weniger ſind. Unbedingt mittheilbar iſt nur die ſchlechteſte Erkenntniß, die abſtrakte, die ſekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. Wenn Anſchauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine die Mühe lohnende Mittheilung: ſo aber muß am Ende Jeder in ſeiner Haut bleiben und in ſeiner Hirnſchaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anſchauung zu bereichern, ſind Poeſie und Philoſophie unabläſſig bemüht. — Inzwiſchen ſind die weſentlichen Zwecke des Menſchen praktiſch; für dieſe aber iſt es hinreichend, daß das anſchaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächſten ähnlichen Fall, wiedererkennt: ſo wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, ſeine geſammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, ſondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beſchließt, was demſelben gemäß iſt. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrſamkeit nicht das Genie erſetzt, ſind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinſamer Grund iſt, daß das Abſtrakte nie das Anſchauliche erſetzen kann. Bücher erſetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe ſtets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde iſt, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anſchaulichen der Erfahrung abſtrahirt ſind, daher man dieſes ſchon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verſtehn. Gelehrſamkeit erſetzt das Genie nicht, weil auch ſie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntniß aber in der Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen der Dinge beſteht, daher weſentlich intuitiv iſt. Beim erſten Phänomen fehlt demnach die objektive Bedingung zur anſchauenden Erkenntniß; beim zweiten die ſubjektive: jene läßt ſich erlangen; dieſe nicht.

Weisheit und Genie, dieſe zwei Gipfel des Parnaſſus menſchlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abſtrakten, diskurſiven, ſondern im anſchauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit iſt etwas Intuitives, nicht etwas Abſtraktes. Sie beſteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Reſultate fremder oder eigener Forſchung im Kopfe fertig herumtrüge: ſondern ſie iſt die ganze Art, wie ſich die Welt in ſeinem Kopfe darſtellt. Dieſe iſt ſo höchſt verſchieden, daß dadurch der Weiſe in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andre Welt ſieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genie's die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es ſieht und der es ſeine Ausſagen entnimmt, ſo viel klärer, gleichſam tiefer herausgearbeitet iſt, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die ſelben Gegenſtände enthält, aber zu jener ſich verhält, wie ein Chineſiſches Bild, ohne Schatten und Perſpektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff iſt in allen Köpfen derſelbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterſchied, auf welchem die ſo vielfache Abſtufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieſer iſt alſo ſchon in der Wurzel, in der *anſchauenden* Auffaſſung, vorhanden und entſteht nicht erſt im Abſtrakten. Daher eben zeigt die urſprüngliche geiſtige Ueberlegenheit ſich ſo leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktiſchen vermag die intuitive Erkenntniß des Verſtandes unſer Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abſtrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtniſſes kann. Hieraus entſpringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung geſtatten, alſo für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excelliren.* Nur wer das Weſen der Menſchen, wie ſie in der Regel ſind, intuitiv erkannt hat und eben ſo die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird dieſen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verſtehn. Ein Anderer mag alle 300 Klugheitsregeln des *Gracian* auswendig wiſſen; dies wird ihn nicht vor Balourdiſen und Misgriffen ſchützen, wenn jene intuitive Erkenntniß ihm abgeht. Denn alle *abſtrakte Erkenntniß* giebt zuvörderſt bloß allgemeine Grundſätze und Regeln; aber der einzelne Fall iſt faſt nie genau nach der Regel zugeſchnitten: ſodann ſoll dieſe nun erſt das Gedächtniß zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was ſelten pünktlich geſchieht: dann ſoll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konkluſion gezogen werden. Ehe das Alles geſchehn, wird die Gelegenheit uns meiſtens ſchon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundſätze und Regeln höchſtens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermeſſen zu laſſen. Freilich wird hieraus, mittelſt Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langſam erwachſen; weshalb, in Verbindung mit dieſen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die *intuitive Erkenntniß*, welche ſtets nur das Einzelne auffaßt, ſteht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung iſt für ſie Eins, und dieſem folgt das Handeln auf den Fuß. Hieraus erklärt ſich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, deſſen Vorzug im Reichthum abſtrakter Erkenntniſſe liegt, ſo ſehr zurückſteht gegen den Weltmann, deſſen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß beſteht, die ihm urſprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt ſich zwiſchen beiden Erkenntnißweiſen das Verhältniß des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten, jenes dieſem vorzuziehn iſt; ſo giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abſtrakte Erkenntniß brauchbarer iſt, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff iſt, der, bei einer Angelegenheit, unſer Thun leitet; ſo hat er den Vorzug, ein Mal gefaßt, unveränderlich zu ſeyn; daher wir, unter ſeiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Feſtigkeit zu Werke gehn. Allein dieſe Sicherheit, die der Begriff auf der ſubjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unſicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falſch und grundlos ſeyn, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz, ſeiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, ſo etwas plötzlich inne; ſo ſind wir aus der Faſſung gebracht: werden wir es nicht inne; ſo lehrt es der Erfolg. — Iſt es hingegen unmittelbar die Anſchauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältniſſe, die unſer Thun leitet; ſo ſchwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anſchauung iſt durchweg modifikabel, iſt zweideutig, hat unerſchöpfliche Einzelnheiten in ſich, und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne volle Zuverſicht. Allein dieſe ſubjektive Unſicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompenſirt: denn hier ſteht kein Begriff zwiſchen dem Objekt und uns, wir verlieren dieſes nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig ſehn, was wir vor uns haben und was wir thun; ſo werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen ſicher iſt demnach unſer Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, deſſen richtiger Grund, Vollſtändigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß iſt. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterei, das nach dem anſchaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehn.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, iſt allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniß: denn ſie allein ertheilt eigentliche Einſicht, ſie allein wird vom Menſchen wirklich aſſimilirt, geht in ſein

Weſen über und kann mit vollem Grunde *ſein* heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche ſehn wir ſogar die Tugend eigentlich von der anſchauenden Erkenntniß ausgehn: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch dieſe hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unſrer eigenen Natur geſchehn, ſind eigentliche Symptome unſers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht ſo die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen ſind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die *Weisheit*, die wahre Lebensanſicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehn hervor aus der Art, wie der Menſch die anſchauliche Welt auffaßt; nicht aber aus ſeinem bloßen Wiſſen, d. h. nicht aus abſtrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wiſſenſchaft nicht in den Beweiſen, noch in dem Bewieſenen beſteht, ſondern in dem Unbewieſenen, auf welches die Beweiſe ſich ſtützen und welches zuletzt nur anſchaulich erfaßt wird; ſo beſteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einſicht jedes Menſchen nicht in den Begriffen und dem Wiſſen in abstracto, ſondern in dem Angeſchauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin excellirt, erkennt die (Platoniſchen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er geſehn, repräſentirt ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Weſen ſeiner wahren Natur nach auf, und ſein Thun, wie ſein Urtheil, entſpricht ſeiner Einſicht. Allmälig nimmt auch ſein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anſchauenden Erkenntniß iſt es allein, die ihren Stämpel auch den Geſichtszügen aufdrückt; während die in der abſtrakten dies nicht vermag. Dem Geſagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menſchen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrſamkeit. Der Gelehrte hat vor dieſen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatſachen (hiſtoriſche Kenntniß) und Kauſalbeſtimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, überſehbaren Zuſammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einſicht in das eigentlich Weſentliche aller jener Fälle, Thatſachen und Kauſalitäten. Der Ungelehrte von

Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tauſend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *verſteht*: denn das wenige Wiſſen jenes Ungelehrten iſt *lebendig*; indem jede ihm bekannte Thatſache durch richtige und wohlgefaßte Anſchauung belegt iſt, wodurch dieſelbe ihm tauſend ähnliche vertritt. Hingegen iſt das viele Wiſſen der gewöhnlichen Gelehrten *todt*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall iſt, aus bloßen Worten, doch aus lauter abſtrakten Erkenntniſſen beſteht: dieſe aber erhalten ihren Werth allein durch die *anſchauliche* Erkenntniß des Individuums, auf die ſie ſich beziehn, und die zuletzt die ſämmtlichen Begriffe realiſiren muß. Iſt nun dieſe ſehr dürftig; ſo iſt ein ſolcher Kopf beſchaffen, wie eine Bank, deren Aſſignationen den baaren Fonds zehnfach überſteigen, wodurch ſie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffaſſung der anſchaulichen Welt den Stämpel der Einſicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Geſicht manches Gelehrten von ſeinen vielen Studien keine andern Spuren, als die der Erſchöpfung und Abnutzung, durch übermäßige erzwungene Anſtrengung des Gedächtniſſes zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei ſieht ein ſolcher oft ſo einfältig, albern und ſchaafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anſtrengung der dem Abſtrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnißkraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anſchauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einſtrömen fremder Gedanken die eigenen hemmen und erſticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn ſie nicht den hohen Grad von Elaſticität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerſtehn vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Leſen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das Syſtem unſerer eigenen Gedanken und Erkenntniſſe ſeine Ganzheit und ſtetigen Zuſammenhang einbüßt, wenn wir dieſen ſo oft willkührlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verſcheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakſpeare an den Touriſten ſeiner Zeit tadelt, daß ſie ihr eigen Land verkaufen, um Andrer ihres zu ſehn. Jedoch iſt die Leſewuth der meiſten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müſſen ſie welche leſen, wie die lebloſen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbſtdenker den lebendigen gleichen, die ſich von ſelbſt bewegen. Es iſt ſogar gefährlich, früher über einen Gegenſtand zu leſen, als man ſelbſt darüber nachgedacht hat. Denn da ſchleicht ſich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Anſicht und Behandlung deſſelben in den Kopf, und zwar um ſo mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, ſich die Mühe des Denkens zu erſparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu laſſen. Dies niſtet ſich jetzt ein und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, ſtets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden, iſt dann doppelt ſchwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß ſie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwiſchen Genuß und Arbeit theilen zu müſſen. Nun halten ſie das Leſen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfreſſen ſich alſo daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da ſpielt nun nicht mehr bloß das Leſen dem Denken das Prävenire, ſondern nimmt deſſen Stelle ganz ein: denn ſie denken an die Sachen auch gerade nur ſo lange, wie ſie darüber leſen, alſo mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Iſt aber das Buch weggelegt; ſo nehmen ganz andere Dinge ihr Intereſſe viel lebhafter in Anſpruch, nämlich perſönliche Angelegenheiten, ſodann Schauſpiel, Kartenſpiel, Kegelſpiel, Tagesbegebenheiten und Geklatſch. Der denkende Kopf iſt es dadurch, daß ſolche Dinge kein Intereſſe für ihn haben, wohl aber ſeine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von ſelbſt und ohne Buch: dies Intereſſe ſich zu geben, wenn man es nicht hat, iſt unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß Jene immer nur von Dem reden, was ſie geleſen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat.

Der Geiſt iſt ſeiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von ſelbſt und gern thut geräth. Hingegen erzwungene Anſtrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachſen iſt, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, ſtumpft das Gehirn ſo ab, wie Leſen im Mondſchein die Augen. Ganz beſonders thut dies auch die Anſtrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der Lateiniſchen und Griechiſchen Grammatik vom 6ten bis zum 12ten Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meiſten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geiſt der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht Alles was wir eſſen dem Organismus ſofort einverleibt wird, ſondern nur ſo ſofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich aſſimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr eſſen als man aſſimiliren kann unnütz, ja ſchädlich iſt; gerade ſo verhält es ſich mit dem was wir leſen: nur ſofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unſre Einſicht und eigentliches Wiſſen. Daher ſagte ſchon *Herakleitos* πολυμαθια νοον ου διδασκει: mir aber ſcheint die Gelehrſamkeit mit einem ſchweren Harniſch zu vergleichen, als welcher allerdings den ſtarken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Laſt iſt, unter der er vollends zuſammenſinkt. —

Die in unſerm dritten Buch ausgeführte Darſtellung der Erkenntniß der (Platoniſchen) Ideen, als der höchſten dem Menſchen erreichbaren und zugleich als einer durchaus *anſchauenden*, iſt uns ein Beleg dazu, daß nicht im abſtrakten Wiſſen, ſondern in der richtigen und tiefen anſchaulichen Auffaſſung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weiſe in jeder Zeit leben und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geſchlechter: Gelehrſamkeit hingegen iſt relativ: die Gelehrten der Vorzeit ſind meiſtens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachſicht.

Dem aber, der ſtudirt, um *Einſicht* zu erlangen, ſind die Bücher und Studien bloß Sproſſen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß ſteigt: ſobald eine Sproſſe ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er ſie liegen. Die Vielen hingegen, welche ſtudiren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sproſſen der Leiter zum Steigen, ſondern nehmen ſie ab und laden ſie ſich auf, um ſie mitzunehmen, ſich freuend an der zunehmenden Schwere der Laſt. Sie bleiben ewig unten, da ſie das tragen, was ſie hätte tragen ſollen.

Auf der hier auseinandergeſetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntniß die anſchauende Auffaſſung iſt, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des Helvetius, daß die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundanſichten, deren ein begabtes Individuum fähig iſt und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle ſeine, wenn auch viel ſpäter geſchaffenen Werke ſind, nur bis zum dreißigſten, ſpäteſtens fünf und dreißigſten Lebensjahre in ihm entſtehn. Denn dieſe ſind eben nicht bloße Kombinationen abſtrakter Begriffe, ſondern ſie ſind die ihm eigene, intuitive Auffaſſung der objektiven Welt und des Weſens der Dinge. Daß nun dieſe bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht theils darauf, daß ſchon bis dahin die Ektypen aller (Platoniſchen) Ideen ſich ihm dargeſtellt haben, daher ſpäter keine mehr mit der Stärke des erſten Eindrucks auftreten kann; theils iſt eben zu dieſer Quinteſſenz aller Erkenntniß, zu dieſen Abdrücken avant la lettre der Auffaſſung, die höchſte Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt iſt durch die Friſche und Biegſamkeit ſeiner Faſern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn ſtrömt: dieſe aber iſt am ſtärkſten nur ſo lange das arterielle Syſtem über das venöſe ein entſchiedenes Uebergewicht hat, welches ſchon mit den erſten dreißiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem 42ſten Jahre das venöſe Syſtem das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergeſetzt hat. Daher ſind die zwanziger und erſten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume iſt: nur jetzt ſetzen ſich die Blüthen an, deren Entwickelung alle ſpäteren Früchte ſind. Die anſchauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieſes kann durch Nachdenken das Aufgefaßte ſich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntniſſe erwerben, als Nahrung der ein Mal angeſetzten Frucht, es kann ſeine Anſichten erweitern, ſeine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endloſe Kombinationen erſt recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, ſeine beſten Werke wird es meiſtens viel ſpäter produciren: aber neue Urerkenntniſſe, aus der allein lebendigen Quelle der Anſchauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderſchöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o'the bee:
Think'st thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht geſtellt zu haben, daß alle abſtrakte Erkenntniß, wie ſie aus der anſchaulichen entſprungen iſt, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf dieſe hat, alſo dadurch, daß ihre Begriffe, oder deren Theilvorſtellungen, durch Anſchauungen zu realiſiren, d. h. zu belegen ſind; ingleichen, daß auf die Qualität dieſer Anſchauungen das Meiſte ankommt. Begriffe und Abſtraktionen, die nicht zuletzt auf Anſchauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelſt ihrer der urſprüngliche Stoff der Erkenntniß leichter zu handhaben, zu überſehn und zu ordnen iſt: aber ſo vielfältige, logiſche und dialektiſche Operationen mit ihnen auch möglich ſind; ſo wird aus dieſen doch nie eine ganz urſprüngliche und neue Erkenntniß hervorgehn, d. h. eine ſolche, deren Stoff nicht ſchon in der Anſchauung läge, oder auch aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft wäre. Dies iſt der wahre Sinn der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es iſt ebenfalls der Sinn der Locke'ſchen Philoſophie, welche dadurch, daß ſie die Frage nach dem Urſprung unſerer Erkenntniſſe endlich ein Mal ernſtlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philoſophie macht. Es iſt, in der Hauptſache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch ſie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen ſtehn bleibe, ſondern auf den Urſprung derſelben zurückgehe, alſo auf die Anſchauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zuſatz, daß was von der Anſchauung ſelbſt gilt, ſich auch auf die ſubjektiven Bedingungen derſelben erſtreckt, alſo auf die Formen, welche im anſchauenden und denkenden Gehirn, als ſeine natürlichen Funktionen, prädisponirt liegen; obgleich dieſe wenigſtens virtualiter der wirklichen Sinnes-Anſchauung vorhergängig, d. h. a priori ſind, alſo nicht von dieſer abhängen, ſondern dieſe von ihnen: denn auch dieſe Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empiriſche Anſchauung hervorzubringen, wie aus dem Stoffe dieſer, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden beſtimmt ſind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält ſich daher zur Locke'ſchen Philoſophie wie die Analyſis des Unendlichen zur Elementargeometrie; iſt jedoch durchaus als *Fortſetzung der Locke'ſchen Philoſophie* zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philoſophie iſt demnach kein anderer, als das *empiriſche Bewußtſeyn*, welches in das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt (Selbſtbewußtſeyn) und in das Bewußtſeyn andrer Dinge (äußere Anſchauung) zerfällt. Denn dies allein iſt das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philoſophie, die, ſtatt hievon auszugehn, beliebig gewählte abſtrakte Begriffe, wie z. B. Abſolutum, abſolute Subſtanz, Gott, Unendliches, Endliches, abſolute Identität, Seyn, Weſen u. ſ. w. u. ſ. w. zum Ausgangspunkt nimmt, ſchwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Dennoch haben Philoſophen zu allen Zeiten es mit dergleichen verſucht; daher ſogar *Kant* bisweilen, nach hergebrachter Weiſe und mehr aus Gewohnheit als aus Konſequenz, die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen definirt. Eine ſolche aber würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorſtellungen (denn das ſind die Abſtraktionen) herauszubringen, was in den vollſtändigen Vorſtellungen (den Anſchauungen) daraus jene, durch Weglaſſen, abgezogen ſind, nicht zu finden iſt. Die Möglichkeit der Schlüſſe verleitet hiezu, weil hier die Zuſammenfügung der Urtheile ein neues Reſultat giebt; wiewohl mehr ſcheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen ſchon lag; da ja die Konkluſion nicht mehr enthalten kann, als die Prämiſſen. Begriffe ſind freilich das Material der Philoſophie, aber nur ſo, wie der Marmor das Material des Bildhauers iſt: ſie ſoll nicht *aus ihnen*, ſondern *in ſie* arbeiten, d. h. ihre Reſultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehn. Wer ein recht grelles Beiſpiel eines ſolchen verkehrten Ausgehns von bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des *Proklos*, um ſich das Nichtige jener ganzen Methode daran zu verdeutlichen. Da werden Abſtrakta, wie ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καὶ παραγόμενον, αὐτάρκες, αἴτιον, κρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον, u. ſ. w. aufgerafft, aber die Anſchauungen, denen allein ſie ihren Urſprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt und darüber vornehm weggeſehn: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konſtruirt, wobei das Ziel, der θεός, verdeckt gehalten, alſo ſcheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht, ſchon beim erſten Blatt, der Leſer, ſo gut wie der Autor, wo das Alles hinaus ſoll. Ein Bruchſtück davon habe ich bereits oben angeführt. Wirklich iſt dies Produkt des Proklos ganz beſonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illuſoriſch dergleichen Kombinationen abſtrakter Begriffe ſind, indem ſich daraus machen läßt, was Einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. κρεῖττον. Bei perſönlicher Gegenwart eines ſolchen Begriffsarchitekten, brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge ſeien, von denen er ſo Vieles zu berichten hat, und woher er die Geſetze, aus denen er ſeine ſie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt ſeyn, auf die empiriſche Anſchauung zu verweiſen, in der ja allein die reale Welt ſich darſtellt, aus welcher jene Begriffe geſchöpft ſind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehrlich von der gegebenen Anſchauung einer ſolchen Welt ausgienge, wo er bei jedem Schritt ſeine Behauptungen durch ſie belegen könnte, ſtatt mit Begriffen zu operiren, die doch allein aus ihr abgezogen ſind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche ſie ihnen ertheilt. Aber freilich, das iſt eben ſein Kunſtſtück, daß er durch ſolche Begriffe, in denen, vermöge der Abſtraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar iſt, weit über die Anſchauung, die ihnen den Urſprung gab und damit über die Gränzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die iſt, welche den Bauſtoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngeſpinnſten. Ich habe hier den Proklos angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreiſtigkeit, mit der es durchgeführt iſt, beſonders deutlich wird: aber auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle Beiſpiele der Art, und überhaupt liefert die philoſophiſche Litteratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unſrigen iſt reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'ſchen Schule und ſehe die Konſtruktionen, welche aufgebaut werden aus Abſtraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nichtſeyn, Andersſeyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Beſtimmen, Beſtimmtwerden, Beſtimmtheit, — Gränze, Begränzen, Begränztſeyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diverſität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Weſen u. ſ. f. Nicht nur gilt von Konſtruktionen aus ſolchem Material alles oben Geſagte; ſondern, weil durch dergleichen weite Abſtrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerſt wenig gedacht werden: es ſind leere Hülſen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philoſophirens erſtaunlich gering und ärmlich, woraus jene unſägliche und marternde Langweiligkeit entſteht, die allen ſolchen Schriften eigen iſt. Wollte ich nun gar an den Misbrauch erinnern, den Hegel und ſeine Geſellen mit dergleichen weiten und leeren Abſtraktis getrieben haben; ſo müßte ich beſorgen, daß dem Leſer übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteſte Langweiligkeit ſchwebt über dem hohlen Wortkram dieſer widerlichen Philoſophaſter.

Daß ebenfalls in der praktiſchen Philoſophie aus bloßen abſtrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, iſt wohl das Einzige, was zu lernen iſt aus den moraliſchen Abhandlungen des Theologen Schleiermacher, mit deren Vorleſung derſelbe, in einer Reihe von Jahren die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zuſammengedruckt erſchienen ſind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abſtrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchſtes Gut, Sittengeſetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß ſie eben in den Moralſyſtemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieſelben wird dann gar ſpitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Urſprung jener Begriffe, auf die Sache ſelbſt losgegangen, auf das wirkliche Menſchenleben, auf welches doch allein jene Begriffe ſich beziehn, aus dem ſie geſchöpft ſeyn ſollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb ſind dieſe Diatriben eben ſo unfruchtbar und nutzlos, wie ſie langweilig ſind; womit viel geſagt iſt. Leute wie dieſen nur gar zu gern philoſophirenden Theologen finbei-man zu allen Zeiten, berühmt, während ſie leben, nachher bald vergeſſen. Ich rathe hingegen lieber Die zu leſen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit iſt kurz und koſtbar -

Wenn nun, allem hier Geſagten zufolge, weite, abſtrakte, zumal aber durch keine Anſchauung zu realiſirende Begriffe nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philoſophirens ſeyn dürfen; ſo können doch bisweilen einzelne Reſultate deſſelben ſo ausfallen, daß ſie ſich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anſchauung belegen laſſen. Erkenntniſſe dieſer Art werden freilich auch nur halbe Erkenntniſſe ſeyn: ſie zeigen gleichſam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher ſoll man auch nur im äußerſten Fall und wo man an den Gränzen der unſern Fähigkeiten möglichen Erkenntniß angelangt iſt, ſich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beiſpiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod iſt keine Fortdauer deſſelben. Bei Begriffen dieſer Art wankt gleichſam der feſte Boden, der unſer ſämmtliches Erkennen trägt: das Anſchauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philoſophiren in ſolche Erkenntniſſe auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operiren mit weiten Abſtraktis, unter gänzlichem Verlaſſen der anſchaulichen Erkenntniß, aus der ſie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrole derſelben iſt, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatiſchen Philoſophirens. Eine Wiſſenſchaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, alſo aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann ſicher ſeyn, wenn alle ihre Sätze ſynthetiſche a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall iſt: denn nur ſolche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empiriſchen Stoff; ſo muß man dieſen ſtets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geſchöpften Wahrheiten ſind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffsſphären, an einander; ſo wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: iſt aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geſchehn; ſo iſt das ganze Gebäude von ſeinem Fundament losgeriſſen und ſchwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer ſind ohne vordere Schneidezähne,“ und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; ſo wird Alles falſch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und ſo oft tadelt: denn dies beſteht eben in einem Subſumiren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rückſicht auf den Urſprung derſelben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausſchließlichkeit einer ſolchen Subſumtion, wodurch man denn, auf längerem oder kürzerem Umwege, zu faſt jedem beliebigen Reſultat, das man ſich als Ziel vorgeſteckt hatte, gelangen kann; daher dieſes Vernünfteln vom eigentlichen Sophiſticiren nur dem Grade nach verſchieden iſt. Nun aber iſt, im Theoretiſchen, Sophiſticiren eben das, was im Praktiſchen Schikaniren iſt. Dennoch hat ſelbſt Plato ſich ſehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos hat, wie ſchon erwähnt, dieſen Fehler ſeines Vorbildes, nach Weiſe aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionyſius Areopagita, de divinis nominibus, iſt ebenfalls ſtark damit behaftet. Aber auch ſchon in den Fragmenten des Eleaten Meliſſos finden wir deutliche Beiſpiele von ſolchem Vernünfteln (beſonders §§. 2—5 in Brandis comment. Eleat.): ſein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der ſie ihren Inhalt haben, berühren, ſondern in der Atmoſphäre abſtrakter Allgemeinheit ſchwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muſter von ſolchem Vernünfteln iſt ferner des Philoſophen Salluſtius Büchelchen de Diis et mundo, beſonders c. c. 7, 12 & 17. Aber ein eigentliches Kabinetſtück von philoſophiſchem Vernünfteln, übergehend in entſchiedenes Sophiſticiren, iſt folgendes Räſonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich, da es kurz iſt, herſetzen will. „Jede Ungerechtigkeit iſt die Entreißung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber iſt nicht zu entreißen: alſo iſt es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Böſen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß ſolche der Böſe von dem Böſen erleide. Allein der Böſe beſitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein ſolches iſt: alſo kann ihm keines genommen werden. Alſo kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Alſo iſt die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache." — Das Original, durch Wiederholungen weniger koncis, lautet ſo: *Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικηθησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ' αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε ληιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια ην αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ,τι αφαιρεθῃ, ουδε εις ὁ,τι αδικηθῃ, εχει.* (Sermo 2.) Auch ein modernes Beiſpiel von ſolchen Beweiſen aus abſtrakten Begriffen, wodurch ein offenbar abſurder Satz als Wahrheit aufgeſtellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des Jordanus Brunus. In ſeinem Buche del Infinito, universo e mondi (S. 87 der Ausg. v. A. Wagner) läßt er einen Ariſtoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 de coelo des Ariſtoteles) beweiſen, daß jenſeit der Welt kein Raum ſeyn könne. Die Welt nämlich ſei eingeſchloſſen von der achten Sphäre des Ariſtoteles; jenſeit dieſer aber könne kein Raum mehr ſeyn. Denn: gäbe es jenſeit derſelben noch einen Körper; ſo wäre dieſer entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien ſophiſtiſch bewieſen, daß kein einfacher Körper daſelbſt ſeyn könne; aber auch kein zuſammengeſetzter: denn dieſer müßte aus einfachen beſtehn. Alſo iſt daſelbſt überhaupt kein Körper: — dann aber auch kein Raum. Denn der Raum wird definirt als „das, worin Körper ſeyn können": nun iſt aber eben bewieſen, daß daſelbſt keine Körper ſeyn können. Alſo iſt auch kein Raum da. Dies Letztere iſt der Hauptſtreich dieſes Beweiſes aus abſtrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz „wo kein Raum iſt, können keine Körper ſeyn" als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird: „wo keine Körper ſeyn können, da iſt kein Raum". Aber jener Satz iſt, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieſer: „alles Raumloſe iſt körperlos“: er darf alſo nicht simpliciter konvertirt werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abſtrakten Begriffen, mit einem Ergebniß, welches der Anſchauung offenbar widerſtreitet, (wie hier die Endlichkeit des Raumes) ſich auf ſo einen logiſchen Fehler zurückführen. Denn das Sophiſtiſche liegt nicht immer in der Form, ſondern oft in der Materie, in den Prämiſſen und in der Unbeſtimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. — An dergleichen Vernünfteleien aber wird recht ſichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anſchauung kontrolirt, offen ſtehn, und daß mithin für unſern Intellekt die Anſchauung das iſt, was für unſern Leib der feſte Boden, auf welchem er ſteht: verlaſſen wir jene, ſo iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieſer Auseinanderſetzungen und Beiſpiele die Ausführlichkeit derſelben zu Gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterſchied, ja Gegenſatz zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten oder reflektirten Erkennen, deſſen Feſtſtellung ein Grundzug meiner Philoſophie iſt, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unſers geiſtigen Lebens nur aus ihm erklärlich ſind. Das verbindende Mittelglied zwiſchen jenen beiden ſo verſchiedenen Erkenntnißweiſen bildet, wie ich §. 14 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 97) dargethan habe, die Urtheilskraft. Zwar iſt dieſe auch auf dem Gebiete des bloß abſtrakten Erkennens thätig, wo ſie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher iſt jedes Urtheil, im logiſchen Sinn dieſes Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren ſubſumirt wird. Jedoch iſt dieſe Thätigkeit der Urtheilskraft, wo ſie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo ſie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anſchaulichen, zum weſentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Da nämlich dort durch Analyſe der Begriffe in in ihre weſentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logiſchem Wege muß entſchieden werden können, wozu die Jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; ſo iſt die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Proceſſes thätig, indem der mit ihr Begabte ſchnell überſieht, was Andere erſt durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erſt da ein, wo das anſchaulich Erkannte, alſo das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abſtrakte Erkennen übertragen, unter genau entſprechende Begriffe ſubſumirt und ſo in das reflektirte Wiſſen abgeſetzt werden ſoll. Daher iſt es dieſes Vermögen, welches die feſten Grundlagen aller Wiſſenſchaften, als welche ſtets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden beſtehn, aufzuſtellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derſelben, nicht in den Schlüſſen daraus. Schließen iſt leicht, urtheilen ſchwer. Falſche Schlüſſe ſind eine Seltenheit, falſche Urtheile ſtets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktiſchen Leben, bei allen Grundbeſchlüſſen und Hauptentſcheidungen, den Ausſchlag zu geben; wie denn der richterliche Ausſpruch, in der Hauptſache, ihr Werk iſt. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenſtrahlen in einen engen Fokus zuſammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, ſo eng zuſammenbringen, daß er ſie mit Einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Beſonnenheit das Ergebniß ſich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urtheils in den meiſten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehn haben, welcher Weg ſtets unſicher iſt; ja, ich habe nachgewieſen, daß hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch iſt in allen empiriſchen Wiſſenſchaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieſer Weg meiſtens der einzige vorhandene. Das Experiment iſt ſchon ein Verſuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher iſt es entſcheidend und bringt wenigſtens den Irrthum zu Tage; vorausgeſetzt, daß es richtig gewählt und redlich angeſtellt ſei, nicht aber wie die Neutoniſchen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicherheit der Wiſſenſchaften a priori, alſo der Logik und Mathematik, beruht hauptſächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen ſteht, der allemal ſicher iſt. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objektiver Wiſſenſchaften, d. h. ſolcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieſelben verſtehn, auch übereinſtimmend urtheilen müſſen; welches um ſo auffallender iſt, als gerade ſie auf den ſubjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empiriſchen Wiſſenſchaften allein es mit dem eigentlich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urtheilskraft ſind auch Witz und Scharfſinn: in jenem iſt ſie reflektirend, in dieſem ſubſumirend thätig. Bei den meiſten Menſchen iſt die Urtheilskraft bloß nominell vorhanden: es iſt eine Art Ironie, daß man ſie den normalen Geiſteskräften beizählt, ſtatt ſie allein den Monstris per excessum zuzuſchreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen ſelbſt in den kleinſten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil ſie aus Erfahrung wiſſen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch ſie in einem Zuſtand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgeſprochen wird. Eingeſtändlich iſt ſie freilich nicht; da ſie ſogar vor ſich ſelber zum Schein urtheilen, dabei jedoch ſtets nach der Meinung Anderer ſchielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder ſich ſchämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehn, haben ſie Alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die ſie begierig aufraffen, wo ſie ihrer habhaft werden, und dann, ſie für eigen ausgebend, damit herumſtolziren. Andere borgen ſie wieder von ihnen und machen es damit eben ſo. Dies erklärt die ſchnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profeſſion, alſo Journaliſten u. dgl., geben in der Regel nur falſche Waare aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falſche Juwelen.

Kapitel 8. *)

Zur Theorie des Lächerlichen.

Auf dem in den vorhergangenen Kapiteln erläuterten, von mir ſo nachdrücklich hervorgehobenen Gegenſatz zwiſchen anſchau-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 13 des erſten Bandes, oder SS. 87—91 der erſten Aufl.

lichen und abſtrakten Vorſtellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende ſeine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erſt weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identiſchen Urſprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde ſchon von Cicero erkannt, aber auch ſofort als unlösbar aufgegeben. (de orat. II, 58.) Der älteſte mir bekannte Verſuch einer pſychologiſchen Erklärung des Lachens findet ſich in Hutchesons introduction into moral philosophy Bk. 1. ch. 1. §. 14. — Eine etwas ſpätere anonyme Schrift Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, iſt als Ventilation des Gegenſtandes nicht ohne Verdienſt. Die Meinungen, der von Home bis zu Kant, ſich an einer Erklärung jenes der menſchlichen Natur eigenthümlichen Phänomens verſuchenden Philoſophen hat Platner zuſammengeſtellt, in ſeiner Anthropologie, §. 894. — Kants und Jean Pauls Theorien des Lächerlichen ſind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweiſen halte ich für überflüſſig; da Jeder, der gegebene Fälle des Lächerlichen auf ſie zurückzuführen verſucht, bei den allermeiſten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit ſofort erhalten wird.

Meiner im erſten Bande ausgeführten Erklärung zufolge bezeichnet das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und einem durch denſelben gedachten realen Gegenſtand, alſo zwiſchen dem Abſtrakten und dem Anſchaulichen. Je größer und unerwarteter, in der Auffaſſung des Lachenden, dieſe Inkongruenz iſt, deſto heftiger wird ſein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweiſen ſeyn ein Begriff und ein Einzelnes, alſo ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff zu ſubſumiren, mithin durch ihn zu denken iſt, jedoch in andrer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, ſondern ſich von Allem, was ſonſt durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterſcheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall iſt, ſtatt des anſchaulichen Realen ein dem höheren oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; ſo wird er doch das Lachen erſt dadurch erregen, daß die Phantaſie ihn durch einen anſchaulichen Repräſentanten vertreten läßt, und ſo der Konflikt zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten Statt findet.

Ich habe, im erſten Bande, für überflüſſig gehalten, dieſe Theorie an Beiſpielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht ſelbſt leiſten kann. Um jedoch auch der Geiſtesträgheit derjenigen Leſer, die durchaus im paſſiven Zuſtand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. — Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert ſind, welche, wenn verlängert, einander ſchneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte ſtreift, an dieſem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abſtrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwiſchen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein ſolcher Winkel uns augenſcheinlich vorliegt; ſo wird dieſes uns leicht ein Lächeln abnöthigen. Das Lächerliche in dieſem Fall iſt zwar äußerſt ſchwach: hingegen tritt gerade in ihm der Urſprung deſſelben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten ungemein deutlich hervor. Je nachdem wir, beim Auffinden einer ſolchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anſchaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehn, iſt das dadurch entſtehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktiſchen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergeſetzt worden. Um nun Beiſpiele des erſten Falles, alſo des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächſt die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei ſtrenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung ſah, und der darauf zum König ſagte: „hätten E. M. angezogen, was ich angezogen habe; ſo würden Sie es ſehr warm finden“, — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe.“ — Unter dieſem letztern Begriff iſt nämlich, ſo gut wie die unüberſehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, deſſen Anblick auf ſeinem frierenden Leibe ſich jedoch dem Begriff ſehr inkongruent zeigt. — Das Epigramm:

„*Das* iſt der treue Hirt, von dem die Bibel ſprach:
Wenn ſeine Heerde ſchläft, bleibt er allein noch wach,“

ſubſumirt unter den Begriff eines bei der ſchlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeſchläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Sehr häufig beſteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall ſubſumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was ſonſt darunter gedacht wird, ſehr heterogen iſt. So im *Romeo*, wenn der lebhafte, aber ſoeben tödtlich verwundete *Merkutio*, ſeinen Freunden, die ihn Morgen zu beſuchen verſprechen, antwortet: „ja, kommt nur: ihr werdet einen *ſtillen Mann* an mir finden“, unter welchen Begriff hier der Todte ſubſumirt wird: — ſo, wenn *Saphir*, in einem Federkrieg gegen den Schauſpieler Angeli, dieſen bezeichnet als „den an Seele und Leib gleich großen Angeli“ — wo, vermöge der ſtadtbekannten winzigen Statur des Schauſpielers, unter den Begriff „groß“ das ungemein Kleine ſich anſchaulich ſtellt: — ſo, wenn derſelbe *Saphir* die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte“ nennt, alſo unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenſchaft bringt: — ſo, wenn man von einer Dame, auf deren Gunſt Geſchenke Einfluß hätten, ſagen wollte, ſie wiſſe das utile dulci zu vereinigen; wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in äſthetiſcher Hinſicht empfohlen wird, das moraliſch Gemeine bringt: — eben ſo, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „beſcheidnen Wohnſitz ſtiller Freuden.“ — Die gute Geſellſchaft, welche, um vollkommen fade zu ſeyn, alle entſchiedenen Aeußerungen und daher alle ſtarken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um ſkandalöſe oder irgendwie anſtößige Dinge zu bezeichnen, ſich dadurch zu helfen, daß ſie ſolche, zur Milderung, mittelſt allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird dieſen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene ſubſumirt, wodurch eben, in entſprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entſteht. Dahin alſo gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt.“ — wenn er geprügelt und herausgeſchmiſſen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan“, — wenn er betrunken iſt; wie auch „die Frau ſoll ſchwache Augenblicke haben,“ — wenn ſie ihrem Mann Hörner aufſetzt; u. ſ. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für ſich nichts Unanſtändiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanſtändige Vorſtellung leitet. Sie gehn bisweilen in das bloße Wortſpiel über, von welchem im Text das Nöthige geſagt worden. Auch wider die Abſicht kann eine dergleichen Subſumtion des in einer Hinſicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemeſſenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche ſich bemühen, in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich ſeinem geſtorbenen Kinde ein Epitaphium geſetzt, welches anhebt: „Liebliche, früh gebrochene Lilie.“ Wird hingegen, mit plumper Abſichtlichkeit, ein Reales und Anſchauliches geradezu unter den Begriff ſeines Gegentheils gebracht; ſo entſteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei ſtarkem Regen geſagt wird: „das iſt heute ein angenehmes Wetter;“ — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat ſich ein ſchönes Schätzchen ausgeſucht;“ — oder von einem Spitzbuben: „dieſer Ehrenmann;“ u. dergl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über ſo etwas lachen: denn hier iſt die Inkongruenz zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieſer plumpen Uebertreibung in der Bewerkſtelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter deſſelben, beſagte Inkongruenz, ſehr deutlich hervor. — Dieſer Gattung des Lächerlichen iſt, wegen der Uebertreibung und deutlichen Abſichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren beſteht darin, daß ſie den Vorgängen und Worten eines ernſthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Perſonen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterſchiebt. Sie ſubſumirt alſo die von ihr dargeſtellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche ſie nun in gewiſſer Hinſicht paſſen müſſen, während ſie übrigens denſelben ſehr inkongruent ſind; wodurch denn der Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten ſehr grell hervortritt. An bekannten Beiſpielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Sc. 3, wo zweien Hanswürſten, die ſich ſoeben geprügelt haben und nun ermüdet ruhig neben einanderer liegen, die berühmte Stanze des Arioſto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavallieri antichi u. ſ. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt iſt.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung, vom abſtrakten Begriff zu dem durch dieſen gedachten Realen, alſo Anſchaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demſelben, die überſehn worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närriſche Handlung, entſteht. Da das Schauſpiel Handlung erfordert, ſo iſt dieſe Art des Lächerlichen der Komödie weſentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: j'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beiſpiele dieſer Gattung des Lächerlichen können folgende gelten: Der Bediente, welcher das abgeſchabte Seehundsfell am Koffer ſeines Herrn mit Makaſſaröl beſtreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makaſſaröl macht Haare wachſen:“ — die Soldaten in der Wachtſtube, welche dem eben eingebrachten Arreſtanten an ihrem Kartenſpiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei ſchikanirt, wodurch Streit entſteht, ihn hinauswerfen: ſie laſſen ſich leiten durch den allgemeinen Begriff „ſchlechte Geſellen wirft man hinaus,“ — vergeſſen aber, daß er zugleich Arreſtant, d. h. Einer, den ſie feſthalten ſollen, iſt. Belege ſind ferner die meiſten Handlungen des D. Quixote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geſchöpft, die ihm vorkommenden ihnen ſehr heterogenen Realitäten ſubſumirt, z. B. um die Unterdrückten zu beſchützen, die Galeerenſklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhauſiaden hieher: nur ſind ſie nicht närriſche Handlungen die vollzogen, ſondern unmögliche, die als wirklich geſchehn dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denſelben iſt allemal die Thatſache ſo gefaßt, daß ſie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plauſibel erſcheint: aber hinterher, wenn man zur Anſchauung des individuellen Falls herabkommt, alſo a posteriori, thut ſich das Unmögliche der Sache, ja das Abſurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeſchauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Poſthorn eingefrorenen

Melodien in der warmen Stube aufthauen; — wenn Münchhauſen, bei ſtrengem Froſt, auf dem Baume ſitzend, ſein herabgefallenes Meſſer am gefrierenden Waſſerſtrahl ſeines Urins in die Höhe zieht, u. ſ. w. Dieſer Art iſt auch die Geſchichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth ſich gegenſeitig auffreſſen; ſo daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anſchauliche gebracht wird, weder ausgeſprochen, noch angedeutet zu werden braucht, ſondern vermöge der Ideenaſſociation von ſelbſt ins Bewußtſeyn tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre ſtehender Fleiſcher, um ſich den Schweiß abzuwiſchen, einſtweilen ſeinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreſchranke geſtützt, nach dem Theater hinſah, ſeine Perrücke aufgeſetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuſchauers ausgieng. Eben hierauf beruht es, daß gewiſſe Thiergeſtalten, wie Affen, Kangurus, Springhaaſen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erſcheinen, weil etwas Menſchenähnliches in ihnen uns veranlaßt, ſie unter den Begriff der menſchlichen Geſtalt zu ſubſumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demſelben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anſchauung uns zum Lachen bewegt, ſind nun entweder die eines Andern, oder unſre eigenen. Im erſtern Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigſtens beluſtigende Ueberraſchung. Kinder und rohe Menſchen lachen daher bei den kleinſten, ſogar bei widrigen Zufällen, wenn ſie ihnen unerwartet waren,, alſo ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel iſt das Lachen ein vergnüglicher Zuſtand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten, alſo zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erſchütterung hin, welche dieſe Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten, behält das Angeſchaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es iſt gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von au-

STAATS-
BIBLIOTHEK

ſerhalb, ſondern vertritt ſich ſelbſt. Sein Konflikt mit dem Gedachten entſpringt zuletzt daraus, daß dieſes mit ſeinen abſtrakten Begriffen nicht herabkann zur endloſen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anſchaulichen. Dieſer Sieg der anſchauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anſchauen iſt die urſprüngliche, von der thieriſchen Natur unzertrennliche Erkenntnißweiſe, in der ſich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darſtellt: es iſt das Medium der Gegenwart, des Genuſſes und der Fröhlichkeit: auch iſt daſſelbe mit keiner Anſtrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es iſt die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung ſtets einige, oft bedeutende Anſtrengung erfordert, und deren Begriffe es ſind, welche ſich ſo oft der Befriedigung unſrer unmittelbaren Wünſche entgegenſtellen, indem ſie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernſtes, das Vehikel unſrer Befürchtungen, unſrer Reue, und aller unſrer Sorgen abgeben. Dieſe ſtrenge, unermüdliche, überläſtige Hofmeiſterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu ſehn, muß uns daher ergötzlich ſeyn. Deshalb alſo iſt die Miene des Lachens der der Freude ſehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, alſo an Allgemeinbegriffen, iſt das Thier, wie der Sprache, ſo auch des Lachens unfähig.

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes iſt der Ernſt. Demgemäß beſteht er im Bewußtſeyn der vollkommenen Uebereinſtimmung und Kongruenz des Begriffs, oder des Denkens, mit dem Anſchaulichen, oder der Realität. Der Ernſte iſt überzeugt, daß er die Dinge denkt wie ſie ſind, und daß ſie ſind wie er ſie denkt. Eben deshalb iſt der Uebergang vom tiefen Ernſt zum Lachen ſo beſonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkſtelligen: weil jene vom Ernſt angenommene Uebereinſtimmung, je vollkommner ſie ſchien, deſto leichter ſelbſt durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Menſch des ganzen Ernſtes fähig iſt, deſto herzlicher kann er lachen. Menſchen, deren Lachen ſtets affektirt und gezwungen herauskommt, ſind intellektuell und moraliſch von leichtem Gehalt: wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andrerſeits der Anlaß dazu, ſehr charakteriſtiſch für die Perſon iſt. Daß die Geſchlechtsverhältniſſe den leichteſten, jederzeit bereit liegenden und auch dem ſchwächſten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweiſt, könnte nicht ſeyn, wenn nicht der tiefſte Ernſt gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernſtlich ſagen, uns ſo empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es ausſagt, zwiſchen unſern Begriffen und der objektiven Realität ſei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demſelben Grunde iſt das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem geſcheiterten Widerſacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der ſich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit geweſen. Unſer eigenes bitteres Lachen, bei der ſich uns ſchrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche feſt gehegte Erwartungen ſich als täuſchend erweiſen, iſt der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwiſchen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menſchen oder Schickſal, gehegt, und der jetzt ſich entſchleiernden Wirklichkeit.

Das abſichtlich Lächerliche iſt der Scherz: er iſt das Beſtreben, zwiſchen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verſchieben des Einen dieſer Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während ſein Gegentheil der Ernſt in der wenigſtens angeſtrebten genauen Angemeſſenheit Beider zu einander beſteht. Verſteckt nun aber der Scherz ſich hinter den Ernſt; ſo entſteht die Ironie: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unſrigen ſind, mit ſcheinbarem Ernſt eingehn und ſie mit ihm zu theilen ſimuliren; bis endlich das Reſultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt ſich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophiſten, überhaupt oft ſeinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz verſteckte Ernſt, und dies iſt der Humor. — Erklärungen wie „der Humor iſt die Wechſeldurchdringung des Endlichen und Unendlichen" drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken Derer, die an ſolchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie iſt objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber ſubjektiv, nämlich zunächſt nur für das eigene Selbſt da. Denn näher betrachtet, beruht er auf einer ſubjektiven, aber ernſten, ja erhabenen Stimmung, welche unwillkührlich in Konflikt geräth mit einer ihr ſehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der ſie weder ausweichen, noch ſich ſelbſt aufgeben kann, daher ſie, zur Vermittelung, verſucht, ihre eigene Anſicht und jene Außenwelt durch dieſelben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieſer bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des abſichtlich Lächerlichen, alſo des Scherzes entſteht, hinter welchem jedoch der tiefſte Ernſt verſteckt iſt und durchſcheint. Fängt die Ironie mit ernſter Miene an und endigt mit lächelnder, ſo hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beiſpiel von dieſem kann ſchon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten. Desgleichen im *Hamlet*: *Polonius*: „Gnädigſter Herr, ich will ehrerbietigſt Abſchied von Ihnen nehmen. — *Hamlet*: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben.“ — Sodann, vor der Aufführung des Schauſpiels bei Hofe, ſagt Hamlet zur Ophelia: „Was ſollte ein Menſch Anderes thun, als luſtig ſeyn? Denn ſeht nur, wie vergnügt meine Mutter ausſieht, und mein Vater ſtarb doch erſt vor zwei Stunden. — *Oph.*: Vor zwei Mal zwei Monaten, gnädigſter Herr. — *Haml.*: So lange iſt's her?! Ei, da mag der Teufel noch ſchwarz gehn! ich will mir ein munteres Kleid machen laſſen.“ — Ferner auch in *Jean Paul's* Titan, wenn der tiefſinnig gewordene und nun über ſich ſelbſt brütende *Schoppe* öfter ſeine Hände anſehend zu ſich ſagt: „Da ſitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer iſt aber ſolcher?“ Demnach beruht der Humor auf einer beſondern Art der *Laune* (wahrſcheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen ſeinen Modifikationen, ein entſchiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffaſſung der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetiſche oder künſtleriſche Darſtellung einer komiſchen, ja ſogar poſſenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernſter Gedanke durchſchimmert, iſt Produkt des Humors, alſo humoriſtiſch. Dahin gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von *Tiſchbein*: ſie ſtellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches ſeine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor dieſem ſteht ein Menſch, in der Weſte, ſo daß, von ſeinen Füßen ausgehend, der Schatten ſeiner Perſon ſich über das ganze Zimmer erſtreckt. „Das iſt Einer," kommentirte *Tiſchbein* dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er ſich, daß er doch einen ſo großen Schatten werfen kann." —

Kapitel 9.*)

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zuſammen, indem ſie das Ganze einer *Technik der Vernunft* ausmachen, unter welcher Benennung ſie auch zuſammen gelehrt werden ſollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Andern und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); alſo entſprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter *Dialektik* verſtehe ich, in Uebereinſtimmung mit *Ariſtoteles* (Metaph. III, 2. & Analyt. post. I, 11.), ‚die Kunſt des auf gemeinſame Erforſchung der Wahrheit, namentlich der philoſophiſchen, gerichteten Geſpräches. Ein Geſpräch dieſer Art geht aber nothwendig mehr oder weniger in den Kontrovers über: daher *Dialektik* auch erklärt werden kann als Disputirkunſt. Beiſpiele und Muſter der Dialektik haben wir an den Platoniſchen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derſelben, alſo für die Technik des Disputirens, die Eriſtik, iſt bisher ſehr wenig geleiſtet worden. Ich habe einen Verſuch der Art ausgearbeitet, den ich vielleicht ein Mal veröffentlichen werde; daher ich die Erörterung dieſer Wiſſenſchaft hier ganz übergehe.

In der Rhetorik ſind die rhetoriſchen Figuren ungefähr was in der Logik die ſyllogiſtiſchen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Ariſtoteles Zeit ſcheinen ſie noch nicht Gegenſtand theoretiſcher Unterſuchung geweſen zu ſeyn; da er in keiner ſeiner

---

*) Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung zu § 9 des erſten Bandes, oder zu SS. 61—60 der erſten Aufl.

Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieſer Hinſicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines ſpätern Gorgias, verwieſen ſind.

Alle drei Wiſſenſchaften haben das Gemeinſame, daß man, ohne ſie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche ſogar ſelbſt erſt aus dieſer natürlichen Ausübung abſtrahirt ſind. — Daher haben ſie, bei vielem theoretiſchen Intereſſe, doch nur geringen praktiſchen Nutzen: theils weil ſie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit iſt, ſich der Regeln zu erinnern. Sie lehren alſo nur was Jeder ſchon von ſelbſt weiß und übt: dennoch iſt die abſtrakte Erkenntniß deſſelben intereſſant und wichtig. Praktiſchen Nutzen wird die Logik, wenigſtens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unſers eigenen Räſonnements liegen faſt nie in den Schlüſſen, noch ſonſt in der Form, ſondern in den Urtheilen, alſo in der Materie des Denkens. Hingegen läßt beim Kontrovers ſich bisweilen einiger praktiſcher Nutzen von der Logik ziehn, indem man die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Abſicht, trügeriſche Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die ſtrenge Form regelmäßiger Schlüſſe zurückführt und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweiſt, z. B. Schlüſſe mit vier Terminis, Schlüſſe von der Folge auf den Grund, Schlüſſe in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämiſſen u. dgl. m.

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgeſetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufſtellte, nämlich das vom ausgeſchloſſenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Erſteres ſo: „jedem Subjekt iſt jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzuſprechen.“ Hier liegt im Entweder Oder ſchon daß nicht Beides zugleich geſchehn darf, folglich Das, was die Geſetze der Identität und des Widerſpruchs beſagen: dieſe würden alſo als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich beſagt, daß jegliche zwei Begriffsſphären entweder als vereint oder als getrennt zu denken ſind, nie aber als beides zugleich; mithin daß, wo Worte zuſammengefügt ſind, die Letzteres dennoch ausdrücken, dieſe Worte einen Denkproceß angeben, der unausführbar iſt: das Innewerden dieſer Unausführbarkeit iſt das Gefühl des Widerſpruchs. — Das zweite Denkgeſetz, der Satz vom Grunde, würde beſagen, daß obiges Beilegen oder Abſprechen durch etwas vom Urtheil ſelbſt Verſchiedenes beſtimmt ſeyn muß, welches eine (reine oder empiriſche) Anſchauung, oder aber bloß ein anderes Urtheil ſeyn kann: dieſes Andere und Verſchiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem erſten Denkgeſetze genügt, iſt es denkbar; ſofern es dem zweiten genügt, iſt es wahr, wenigſtens logiſch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil iſt. Die materielle oder abſolute Wahrheit aber iſt zuletzt doch immer nur das Verhältniß zwiſchen einem Urtheil und einer Anſchauung, alſo zwiſchen der abſtrakten und der anſchaulichen Vorſtellung. Dies Verhältniß iſt entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andre abſtrakte Vorſtellungen. Hienach iſt leicht abzuſehn, daß nie eine Wahrheit die andere umſtoßen kann, ſondern alle zuletzt in Uebereinſtimmung ſeyn müſſen; weil im Anſchaulichen, ihrer gemeinſamen Grundlage, kein Widerſpruch möglich iſt. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten: weil, durch die logiſche Verkettung aller, auch die entfernteſte ein Mal ihren Stoß auf jeden Irrthum fortpflanzen muß. Dieſes zweite Denkgeſetz iſt demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, ſondern Stoff des Denkens iſt. Folglich beſteht in der Uebereinſtimmung der Begriffe, alſo der abſtrakten Vorſtellung, mit dem in der anſchaulichen Vorſtellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die Wahrheit, und nach der Seite des Subjekts, das Wiſſen.

Das obige Vereint- oder Getrennt-ſeyn zweier Begriffsſphären auszudrücken iſt die Beſtimmung der Kopula: „iſt — iſt nicht." Durch dieſe iſt jedes Verbum mittelſt ſeines Particips ausdrückbar. Daher beſteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt.

„Denn, weil, warum, darum, alſo, da, wenn — ſo, entweder — oder", und ähnliche mehr, ſind eigentlich logiſche Partikeln; da ihr alleiniger Zweck iſt, das Formelle der Denkproceſſe auszudrücken. Sie ſind daher ein koſtbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen.

Die logiſche Regel, daß die der Quantität nach einzelnen Urtheile, alſo die, welche einen Einzelbegriff (notio singularis) zum Subjekt haben, eben ſo zu behandeln ſind, wie die allgemeinen Urtheile, beruht darauf, daß ſie in der That allgemeine Urtheile ſind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff iſt, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter ſich begreift: ſo, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erſt in Betracht, wenn man von der abſtrakten Vorſtellung abgeht zur anſchaulichen, alſo die Begriffe realiſiren will. Beim Denken ſelbſt, beim Operiren mit den Urtheilen, entſteht daraus kein Unterſchied; weil eben zwiſchen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logiſcher Unterſchied iſt: „Immanuel Kant" bedeutet logiſch: „alle Immanuel Kant." Demnach iſt die Quantität der Urtheile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine einzelne Vorſtellung kann gar nicht das Subjekt eines Urtheils ſeyn; weil ſie kein Abſtraktum, kein Gedachtes, ſondern ein Anſchauliches iſt: jeder Begriff hingegen iſt weſentlich allgemein, und jedes Urtheil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterſchied der beſondern Urtheile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umſtande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines ſolches Urtheils iſt, für ſich auszudrücken, in welchem Fall manches beſondere Urtheil ein allgemeines ſeyn würde. Z. B. das beſondre Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel" wird zum allgemeinen, weil man für dieſe Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel." Eben ſo verhält ſich das Urtheil: „einige Menſchen ſind ſchwarz," zu dem: „alle Mohren ſind ſchwarz." — Oder aber jener Unterſchied beruht darauf, daß im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des beſondern Urtheils macht, ſich nicht deutlich abgeſondert hat von dem allgemeinen Begriff, als deſſen Theil er ihn bezeichnet, ſonſt er ſtatt deſſen ein allgemeines Urtheil würde ausſprechen können: z. B. ſtatt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne," dieſes: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne."

Das hypothetiſche und das disjunktive Urtheil ſind Ausſagen über das Verhältniß zweier (beim Disjunktiven auch mehrerer) kategoriſcher Urtheile zu einander. — Das hypothetiſche Urtheil ſagt aus, daß von der Wahrheit des erſten der hier verknüpften kategoriſchen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des erſten; alſo, daß dieſe zwei Sätze, in Hinſicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinſchaft ſtehn. — Das disjunktive Urtheil hingegen ſagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategoriſchen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; alſo daß dieſe Sätze, in Hinſicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerſtreit ſtehn.

Die ἐπαγωγή, Inductio, bei Ariſtoteles, iſt das Gegentheil der ἀπαγωγή. Dieſe weiſt einen Satz als falſch nach, indem ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde nicht wahr iſt; alſo durch die instantia in contrarium. Die ἐπαγωγή hingegen weiſt die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr iſt. Sie treibt demnach durch Beiſpiele zu einer Annahme hin; die ἀπαγωγή treibt eben ſo von ihr ab. Mithin iſt die ἐπαγωγή, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn ſie ſtellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der dieſe dann wieder die Folgen ſind. Eben deshalb iſt ſie nie vollkommen ſicher, ſondern bringt es höchſtens zu ſehr großer Wahrſcheinlichkeit. Indeſſen kann dieſe formelle Unſicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer materiellen Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weiſe, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältniſſe, mittelſt Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die ἀπαγωγή hingegen iſt zunächſt der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem ſie das Nichtdaſeyn einer nothwendigen Folge nachweiſt und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb iſt ſie ſtets vollkommen ſicher und leiſtet durch ein einziges ſicheres Beiſpiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beiſpiele für den aufgeſtellten Satz. So ſehr viel leichter iſt widerlegen als beweiſen, umwerfen als aufſtellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogiſtik.

Wiewohl es ſehr ſchwer hält, über einen ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenſtand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundanſicht aufzuſtellen; ſo darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Verſuch einer ſolchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß iſt die Operation unſerer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derſelben, ein drittes entſteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu iſt, daß ſolche zwei Urtheile *einen* Begriff gemein haben: denn ſonſt ſind ſie ſich fremd und ohne alle Gemeinſchaft. Unter dieſer Bedingung aber werden ſie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an ſich hat. Auch iſt beſagte Operation kein Akt der Willkühr, ſondern der Vernunft, welche, der Betrachtung ſolcher Urtheile hingegeben, ihn von ſelbſt, nach ihren eigenen Geſetzen, vollzieht: inſofern iſt er objektiv, nicht ſubjektiv, und daher den ſtrengſten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt ſich, ob der Schließende durch den neu entſtandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht ſchlechthin; aber doch gewiſſermaaßen. Was er erfährt lag in dem, was er wußte: alſo wußte er es ſchon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches iſt, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es ſo gut iſt, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieſer Unterſchied aber kann ſo groß ſeyn, daß ihm der Schlußſatz als eine neue Wahrheit erſcheint. Z. B.

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind verbrennlich:
Alſo ſind einige Steine verbrennlich.

Demnach iſt der Schluß ein Mittel, ſich ſeiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußſatz liefert, war latent, wirkte daher ſo wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es iſt als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemiſch entbunden iſt, kann es als Chlor wirken; alſo erſt dann beſitzt er es wirklich. Eben ſo verhält ſich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus ſchon bekannten Prämiſſen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntniß wird dadurch frei. Dieſe Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben ſcheinen, ſind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unſern Erkenntniſſen möglichen Schlüſſe ſehr bald, ſehr ſchnell und ohne Förmlichkeit vollziehn, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derſelben bleibt; ſo ſcheint es, daß keine Prämiſſen zu möglichen Schlüſſen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, ſondern wir zu allen Prämiſſen, die im Bereich unſers Wiſſens liegen, auch ſchon die Konkluſionen fertig hätten. Allein dies iſt nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämiſſen lange Zeit ein iſolirtes Daſeyn haben, bis endlich ein Anlaß ſie zuſammenführt, wo dann die Konkluſion plötzlich hervorſpringt, wie aus Stahl und Stein, erſt wann ſie aneinander ſchlagen, der Funke. Wirklich liegen, ſowohl zu theoretiſchen Einſichten, als zu Motiven, welche Entſchlüſſe herbeiführen, die von Außen aufgenommenen Prämiſſen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutlich bewußte, ſelbſt wortloſe Denkakte, mit unſerm übrigen Vorrath von Erkenntniſſen verglichen, ruminirt und gleichſam durcheinandergeſchüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo dieſe alsbald ſich gehörig ſtellen und nun die Konkluſion mit Einem Male daſteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unſer Zuthun, als wäre ſie eine Inſpiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das ſo lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organiſirten Kopf dieſer Proceß ſchneller und leichter vor ſich gehn, als im gewöhnlichen: und eben weil er ſpontan, ja ohne deutliches Bewußtſeyn vollzogen wird, iſt er nicht zu erlernen. Daher ſagt Göthe:

„Wie etwas ſei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht.“

Als ein Gleichniß des geſchilderten Gedankenproceſſes kann man jene Vorhängſchlöſſer betrachten, die aus Ringen mit Buchſtaben beſtehn: am Koffer eines Reiſewagens hängend werden ſie ſo lange geſchüttelt, bis endlich die Buchſtaben des Wortes gehörig zuſammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber iſt dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange ſelbſt beſteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur deſſelben bezeichnen: ſie verhalten ſich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen ſie darſtellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unſre Data zuſammen, ſie konkresciren zu Urtheilen, welche ſämmtlich ſchnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch ſich augenblicklich die daraus möglichen Konkluſionen, mittelſt des Gebrauchs aller drei ſyllogiſtiſchen Figuren, abſetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieſer Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konkluſion förmlich ausgeſprochen wird. So geſchieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf dieſem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtſeyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konkluſion, die Prämiſſen ſuchen, d. h. einen Beweis für dieſelbe aufſtellen möchten: denn die Erkenntniſſe ſind in der Regel früher da, als ihre Beweiſe. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unſrer Erkenntniſſe, um zu ſehn, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte ſchon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung dieſe ſich als Reſultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichſten und großartigſten Syllogismus, und zwar in der erſten Figur, jeder gerichtliche Proceß. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, iſt die Minor: ſie wird vom Kläger feſtgeſtellt. Das Geſetz für ſolchen Fall iſt die Major. Das Urtheil iſt die Konkluſion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter bloß „erkannt" wird.

Jetzt aber will ich verſuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachſte und richtigſte Darſtellung zu geben.

Das Urtheilen, dieſer elementare und wichtigſte Proceß des Denkens, beſteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen in Vergleichen zweier Urtheile. Inzwiſchen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von *Begriffen* zurückgeführt, wiewohl von *dreien*; indem nämlich aus dem Verhältniß, welches zwei dieſer Begriffe zum dritten haben, Dasjenige, welches ſie zu einander haben, erkannt würde. Dieſer Anſicht läßt ſich die Wahrheit auch nicht abſprechen, und indem dieſelbe Anlaß zu der, auch von mir im Text gelobten, anſchaulichen Darſtellung der ſyllogiſtiſchen Verhältniſſe mittelſt gezeichneter Begriffsſphären giebt, hat ſie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir ſcheint, daß hier, wie in ſo manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Koſten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkproceß beim Schließen, mit welchem die drei ſyllogiſtiſchen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zuſammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schließen *nicht* mit bloßen *Begriffen*, ſondern mit ganzen *Urtheilen*, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus weſentlich iſt, wozu auch ſogar noch die Modalität kommt. Jene Darſtellung des Schluſſes als eines Verhältniſſes *dreier Begriffe* fehlt darin, daß ſie die Urtheile ſogleich in ihre letzten Beſtandtheile (die Begriffe) auflöſt, wobei das Bindungsmittel dieſer verloren geht und das den Urtheilen *als ſolchen* und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konkluſion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog iſt, den die organiſche Chemie begienge, wenn ſie z. B. in der Analyſe der Pflanzen, dieſe ſogleich in ihre *letzten* Beſtandtheile auflöſte, wo ſie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die ſpecifiſchen Unterſchiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den *nähern* Beſtandtheilen, den ſogenannten Alkaloiden, ſtehn bleiben und ſich hüten muß, dieſe gleich wieder zu zerſetzen. — Aus drei gegebenen *Begriffen* läßt ſich noch kein Schluß ziehn. Da ſagt man freilich: das Verhältniß zweier derſelben zum dritten muß dabei gegeben ſeyn. Der Ausdruck dieſes Verhältniſſes ſind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden *Urtheile*: alſo ſind *Urtheile*, nicht bloße *Begriffe*, der Stoff des Schluſſes. Demnach iſt Schließen weſentlich ein Vergleichen zweier *Urtheile*: mit dieſen, mit den durch ſie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkproceß in unſerm Kopfe, auch wenn er unvollſtändig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor ſich, und als ſolchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den techniſchen Hergang beim Schließen eigentlich zu verſtehen, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, ſyllogiſtiſcher Figuren ſich ergeben wird.

Wie man, bei der Darſtellung der Syllogiſtik mittelſt Begriffsſphären, dieſe ſich unter dem Bilde von Kreiſen denkt; ſo hat man, bei der Darſtellung mittelſt ganzer Urtheile, ſich dieſe unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, Behufs der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende an einandergehalten werden: die verſchiedenen Weiſen aber, nach denen dies geſchehn kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämiſſe ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; ſo ſind dieſe zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzuſtellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinſichtlich der in ihnen beiden verſchiedenen Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie ſchon erwähnt, der ſelbige ſeyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, ſondern das iſt, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es iſt der Medius. Dieſer iſt ſonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptſache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen ſind der Gegenſtand des Nachdenkens, und ihr Verhältniß zu einander, mittelſt der Urtheile in denen ſie enthalten ſind, herauszubringen, iſt der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konkluſion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maaßſtab war, den man fallen läßt, ſobald er gedient hat. Iſt nun dieſer in beiden Sätzen identiſche Begriff, alſo der Medius, in einer Prämiſſe, das Subjekt derſelben; ſo muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat ſeyn, und umgekehrt. Sogleich ſtellt ſich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämiſſe mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entſteht die drei ſyllogiſtiſchen Figuren des Ariſtoteles: die vierte, welche, etwas naſeweis, hinzugefügt worden, iſt unächt und eine Afterart: man ſchreibt ſie dem Galenus zu; jedoch beruht dies bloß auf Arabiſchen Auktoritäten. Jede der drei Figuren ſtellt einen ganz verſchiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Iſt nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniß zwiſchen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung; ſo entſteht die erſte Figur. Dieſe allein hat den Vorzug, daß die Begriffe, welche in der Konkluſion Subjekt und Prädikat ſind, beide auch ſchon in den Prämiſſen in derſelben Eigenſchaft auftreten; während in den zwei anderen Figuren ſtets einer von ihnen in der Konkluſion ſeine Rolle wechſeln muß. Dadurch aber hat in der erſten Figur das Reſultat ſtets weniger Neuheit und Ueberraſchendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der erſten Figur wird nur dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier weſentlich iſt und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat iſt; woraus eben wieder ſeine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagſchaale legt. Der Gedankengang bei dieſer Figur iſt, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major deſſen eigenes Prädikat iſt; oder im negativen Fall, aus demſelben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird alſo den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenſchaft beigelegt, weil ſie einer andern anhängt, die wir ſchon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher iſt hier das leitende Princip: nota notae est nota rei ipsius, & repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Abſicht, das Verhältniß, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; ſo müſſen wir zum gemeinſamen Maaßſtab das Prädikat derſelben nehmen: dieſes wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urtheilen daſſelbe ſeyn. Daraus entſteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältniß zweier Subjekte zu einander beſtimmt, durch dasjenige, welches ſie zu einem und demſelben Prädikat haben. Dies Verhältniß kann aber nur dadurch bedeutſam werden, daß das ſelbe Prädikat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgeſprochen wird, als wodurch es zu einem weſentlichen Unterſcheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; ſo könnte dies über ihr Verhältniß zu einander nicht entſcheidend ſeyn: weil faſt jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entſcheiden, wenn man es Beiden abſpräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, daß nämlich die beiden Prämiſſen entgegengeſetzte Qualität haben müſſen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher iſt hier die oberſte Regel: sit altera negans: deren Korollarium iſt: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer loſen, durch viele Zwiſchenſätze verdeckten Argumentation bisweilen geſündigt wird. Aus dem Geſagten geht der Gedankengang, den dieſe Figur darſtellt, deutlich hervor: es iſt die Unterſuchung zweier Arten von Dingen, in der Abſicht ſie zu unterſcheiden, alſo feſtzuſtellen, daß ſie nicht gleicher Gattung ſind; welches hier dadurch entſchieden wird, daß der einen Art eine Eigenſchaft weſentlich iſt, welche der andern fehlt. Daß dieſer Gedankengang ganz von ſelbſt die zweite Figur annimmt und nur in dieſer ſich ſcharf ausprägt, zeige ein Beiſpiel:

Alle Fiſche haben kaltes Blut;
Kein Wallfiſch hat kaltes Blut:
Alſo iſt kein Wallfiſch ein Fiſch.

Hingegen ſtellt dieſer Gedanke ſich in der erſten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, iſt ein Wallfiſch;
Alle Fiſche haben kaltes Blut:
Alſo iſt kein Fiſch ein Wallfiſch,
Und folglich kein Wallfiſch ein Fiſch.

Auch ein Beiſpiel mit bejahender Minor.:

Kein Mohammedaner iſt ein Jude;
Einige Türken ſind Juden:
Alſo ſind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für dieſe Figur ſtelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor:

notato repugnat id cui nota repugnat. Deutſch läßt es ſich ſo zuſammenfaſſen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengeſetztem Verhältniß ſtehn, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall iſt der, daß es die Prädikate zweier Urtheile ſind, deren Verhältniß zu erforſchen wir die Urtheile zuſammenſtellen: hieraus entſteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämiſſen als Subjekt auftritt. Er iſt auch hier das tertium comparationis, der Maaßſtab, der an beide zu unterſuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichſam ein chemiſches Reagens, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniß zu ihm, das zu erfahren, welches zwiſchen ihnen ſelbſt Statt findet: demzufolge ſagt dann die Konkluſion aus, ob zwiſchen ihnen beiden ein Verhältniß von Subjekt und Prädikat vorhanden iſt und wie weit ſich dieſes erſtreckt. Demnach ſtellt in dieſer Figur ſich das Nachdenken über zwei Eigenſchaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt iſt und, um dieſes zu entſcheiden, ſie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und deſſelben Subjekts zu machen verſucht. Hiedurch ergiebt ſich nun, entweder daß beide Eigenſchaften einem und demſelben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: Erſteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämiſſe: z. B.

Einige Thiere können ſprechen;
Alle Thiere ſind unvernünftig:
Alſo können einige Unvernünftige ſprechen.

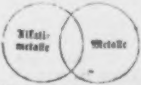
Nach Kant (die falſche Spitzfindigkeit §. 4) würde nun dieſer Schluß nur dadurch konkluſiv ſeyn, daß wir in Gedanken hinzufügten: „alſo einige Unvernünftige ſind Thiere." Das ſcheint hier aber durchaus überflüſſig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu ſeyn. Um aber denſelben Gedankenproceß direkt mittelſt der erſten Figur zu vollziehn, müßte ich ſagen:

„Alle Thiere ſind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende ſind Thiere,"

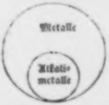
welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang iſt: ja, die alsdann ſich ergebende Konkluſion „einige Sprechenkönnende ſind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußſatz zu erhalten, den die dritte Figur von ſelbſt ergiebt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgeſehn hat. — Nehmen wir noch ein Beiſpiel:

Alle Alkalimetalle ſchwimmen auf dem Waſſer;
Alle Alkalimetalle ſind Metalle:
Alſo einige Metalle ſchwimmen auf dem Waſſer.

Bei der Verſetzung in die erſte Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet alſo: „einige Metalle ſind Alkalimetalle:" ſie beſagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle" liegen, ſo:



während unſre wirkliche Erkenntniß iſt, daß **alle** Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle" liegen, ſo:



Folglich müßten wir, wenn die erſte Figur die allein normale ſeyn ſoll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wiſſen, und unbeſtimmt denken, während wir beſtimmt wiſſen. Dieſe Annahme hat zu viel gegen ſich. Ueberhaupt alſo iſt zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr ſtellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben ſo vernunftgemäßen Gedankenproceß dar, wie die erſte. Betrachten wir jetzt noch ein Beiſpiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniß iſt; weshalb hier eine Prämiſſe negirend ſeyn muß:

Kein Buddhaiſt glaubt einen Gott;

Einige Buddhaiſten ſind vernünftig:
Alſo glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beiſpielen die Vereinbarkeit, ſo iſt jetzt die Trennbarkeit zweier Eigenſchaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entſchieden wird, daß man ſie an einem Subjekt vergleicht und an dieſem die eine ohne die andere nachweiſt: dadurch erreicht man ſeinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erſte Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf dieſe zu reduziren, müßte man die Minor umkehren, mithin ſagen: „Einige Vernünftige ſind Buddhaiſten“ welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derſelben wäre, als welcher beſagt: „einige Buddhaiſten ſind denn doch wohl vernünftig.“

Als das leitende Princip dieſer Figur ſtelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutſch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigſtens eines allgemein, ſo werden ſie auch von einander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, ſobald eines derſelben dem Subjekt widerſpricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß Jenes oder Dieſes allgemein geſchehn.

In der vierten Figur ſoll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konkluſion müſſen Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauſchen, ſo daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt was in der Minor Prädikat war. Hieran wird ſichtbar, daß dieſe Figur bloß die muthwillig auf den Kopf geſtellte erſte, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges iſt.

Hingegen ſind die drei erſten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und weſentlich verſchiedener Denkoperationen. Dieſe haben das Gemeinſame, daß ſie in der Vergleichung zweier Urtheile beſtehn: aber eine ſolche wird nur dann fruchtbar, wann ſie einen Begriff gemeinſchaftlich haben. Dieſen können wir, wenn wir uns die Prämiſſen unter dem Bilde zweier Stäbe verſinnlichen, als einen Haken denken, der ſie mit einander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, ſich ſolcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterſcheiden ſich hingegen dadurch, daß jene Urtheile verglichen werden entweder hinſichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinſichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß ſofern er bereits Theil eines Urtheils iſt die Eigenſchaft hat, Subjekt oder Prädikat zu ſeyn; ſo beſtätigt dies meine Anſicht, daß im Syllogismus zunächſt nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloß ſofern ſie Theile von Urtheilen ſind. Beim Vergleich zweier Urtheile kommt es aber weſentlich darauf an, in Hinſicht auf was man ſie vergleicht, nicht aber darauf, wodurch man ſie vergleicht: jenes ſind die disparaten Begriffe derſelben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identiſche Begriff. Es iſt daher nicht der rechte Geſichtspunkt, den Lambert, ja eigentlich ſchon Ariſtoteles und faſt alle Neueren genommen haben, bei der Analyſe der Schlüſſe vom Medius auszugehn, ihn zur Hauptſache und ſeine Stellung zum weſentlichen Charakter der Schlüſſe zu machen. Vielmehr iſt ſeine Rolle nur eine ſekundäre und ſeine Stellung eine Folge des logiſchen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Dieſe ſind zweien Subſtanzen, die chemiſch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem ſie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer laſſen, und kommt in der Konkluſion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem ſein Verhältniß zu beiden Begriffen bekannt iſt und er ſich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauſchen, ohne daß es den Syllogismus affizirt: z. B. in dem Schluß:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Kajus iſt ein Menſch:

kann ich den Medius „Menſch“ vertauſchen mit „animaliſche Weſen.“ In dem Schluß:

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant“ vertauſchen mit „Anthracit.“ Als äußeres Merkmal, daran man ſogleich die Figur eines Schluſſes erkennt, iſt allerdings der Medius ſehr brauchbar. Aber zum

Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Weſentliches nehmen: dieſes iſt hier aber, ob man zwei Sätze zuſammenſtellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Alſo um als Prämiſſen eine Konkluſion zu erzeugen, müſſen zwei Urtheile einen gemeinſchaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular ſeyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte ſind, dürfen ſie auch nicht beide bejahend ſeyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaiſche Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte ſtellt den Medius vor, der das Zuſammenhaltende der beiden Prämiſſen iſt, vermöge deſſen ſie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende ſind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargeſtellt: erſt indem dieſe, mittelſt ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile verſinnlichen, zuſammengebracht werden, ſpringt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konkluſion hervor.

Kapitel 11. *)

Zur Rhetorik.

Beredſamkeit iſt die Fähigkeit, unſre Anſicht einer Sache, oder unſere Geſinnung hinſichtlich derſelben, auch in Andern zu erregen, unſer Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und ſie ſo in Sympathie mit uns zu verſetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelſt Worten, den Strom unſrer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit ſolcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den ſie bereits genommen, ablenkt und in ſeinen Lauf mit fortreißt. Dies Meiſterſtück wird um ſo größer ſeyn, je mehr

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zum Schluſſe des §. 9 des erſten Bandes, oder zu SS. 72—74 der erſten Aufl.

der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unſrigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung und die Leidenſchaft beredt macht, und überhaupt Beredſamkeit mehr Gabe der Natur als Werk der Kunſt iſt: doch wird auch hier die Kunſt die Natur unterſtützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm feſtgehaltenen Irrthum ſtreitet, zu überzeugen, iſt die erſte zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man laſſe die Prämiſſen vorangehn, die Konkluſion aber folgen.* Dennoch wird dieſe Regel ſelten beobachtet, ſondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konkluſion, laut und gellend, dem am entgegengeſetzten Irrthum Hängenden entgegen zu ſchreien. Dies macht ihn leicht kopfſcheu, und nun ſtemmt er ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, von denen er ſchon weiß, zu welcher Konkluſion ſie führen. Daher ſoll man vielmehr die Konkluſion völlig verdeckt halten und allein die Prämiſſen geben, deutlich, vollſtändig, allſeitig. Wo möglich ſpreche man ſogar die Konkluſion gar nicht aus: ſie wird ſich in der Vernunft der Hörer nothwendig und geſetzmäßig von ſelbſt einfinden, und die ſo in ihnen ſelbſt geborene Ueberzeugung wird um ſo aufrichtiger, zudem von Selbſtgefühl, ſtatt von Beſchämung, begleitet ſeyn. In ſchwierigen Fällen kann man ſogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengeſetzten Konkluſion, als die man wirklich beabſichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muſter dieſer Art iſt die berühmte Rede des Antonius im Julius Cäſar von Shakſpeare.

Beim Vertheidigen einer Sache verſehn Viele es darin, daß ſie alles Erſinnliche, was ſich dafür ſagen läßt, getroſt vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falſche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zuſammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe alſo dieſes rein und allein.

Kapitel 12. *)

Zur Wiſſenſchaftslehre.

Aus der in ſämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyſe der verſchiedenen Funktionen unſers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch deſſelben, ſei es in theoretiſcher oder in praktiſcher Abſicht, Folgendes erforderlich iſt: 1) die richtige anſchauende Auffaſſung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer weſentlichen Eigenſchaften und Verhältniſſe, alſo aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus dieſen, alſo die Zuſammenfaſſung jener Eigenſchaften unter richtige Abſtrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieſer Begriffe, theils mit dem Angeſchauten, theils unter ſich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen; ſo daß richtige, zur Sache gehörige und dieſe vollſtändig befaſſende und erſchöpfende Urtheile daraus hervorgehn: alſo richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zuſammenſtellung, oder Kombination dieſer Urtheile zu Prämiſſen von Schlüſſen: dieſe kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile ſehr verſchieden ausfallen und doch iſt das eigentliche Reſultat der ganzen Operation zunächſt von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus ſo vielen möglichen Kombinationen jener verſchiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entſcheidenden treffe. — Iſt aber bei der erſten Funktion, alſo bei der anſchauenden Auffaſſung der Dinge und Verhältniſſe, irgend ein weſentlicher Punkt überſehn worden; ſo kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geiſtes doch nicht verhindern, daß das Reſultat falſch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Unterſuchung. Ohne die Gewißheit, daß dieſe richtig und vollſtändig beiſammen ſeien, ſoll man ſich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entſcheidung enthalten.

Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit iſt ein Axiom. Nur die Grundſätze der Logik und die aus der Anſchauung a

---

*) Dieſes Kap. ſteht in Beziehung zu § 14 des erſten Bandes oder W. S. 92—102 der erſten Aufl.

priori geſchöpften der Mathematik, endlich auch das Geſetz der Kauſalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit iſt ein *Lehrſatz*, und das dieſelbe Vermittelnde iſt der *Beweis*. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine ſolche beigelegt; ſo iſt er eine petitio principii. — Ein Satz, der ſich unmittelbar auf die empiriſche Anſchauung beruft, iſt eine *Aſſertion*: ſeine Konfrontation mit derſelben verlangt Urtheilskraft. — Die empiriſche Anſchauung kann zunächſt nur *einzelne*, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Beſtätigung erhalten ſolche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil ſie immer noch der Anfechtung offen ſteht. — Hat aber ein Satz abſolute Allgemeingültigkeit; ſo iſt die Anſchauung, auf die er ſich beruft, keine empiriſche, ſondern a priori. Vollkommen ſichere Wiſſenſchaften ſind demnach allein Logik und Mathematik: ſie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir ſchon vorher wußten. Denn ſie ſind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unſers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anſchauenden. Alles andere Wiſſen iſt empiriſch.

Ein Beweis beweiſt zu viel, wenn er ſich auf Dinge oder Fälle erſtreckt, von denen das zu Beweiſende offenbar nicht gilt, daher er durch dieſe apagogiſch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum beſteht eigentlich darin, daß man, die aufgeſtellte falſche Behauptung zum Oberſatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konkluſio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatſachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerſpricht. Auf einem Umwege aber muß eine ſolche für jede falſche Lehre möglich ſeyn; ſofern der Verfechter dieſer doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müſſen die Folgerungen aus dieſer und andererſeits die aus der falſchen Behauptung ſich ſo weit fortführen laſſen, bis zwei Sätze ſich ergeben, die einander geradezu widerſprechen. Von dieſem ſchönen Kunſtgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beiſpiele.

Eine richtige Hypotheſe iſt nichts weiter, als der wahre und vollſtändige Ausdruck der vorliegenden Thatſache, welche der Urheber derſelben in ihrem eigentlichen Weſen und innern Zuſammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn ſie ſagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode finden wir ſchon beim Ariſtoteles angedeutet, deutlich beſchrieben jedoch vielleicht zuerſt beim Proklos, als welcher ganz richtig ſagt: *μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν, κ.τ.λ.* (In primum Euclidis librum. L. III.) Allerdings beſteht die analytiſche Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugeſtandenes Princip; die ſynthetiſche hingegen in dem Ableiten aus einem ſolchen. Sie haben daher Analogie mit der Kap. 9 erörterten *επαγωγη* und *απαγωγη*; nur daß letztere nicht auf das Begründen, ſondern ſtets auf das Umſtoßen von Sätzen gerichtet iſt. Die analytiſche Methode geht von den Thatſachen, dem Beſondern, zu den Lehrſätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, ſie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen ſind unpaſſend und drücken die Sache ſchlecht aus.

Wollte ein Philoſoph damit anfangen, die Methode, nach der er philoſophiren will, ſich auszudenken; ſo gliche er einem Dichter, der zuerſt ſich eine Aeſthetik ſchriebe, um ſodann nach dieſer zu dichten: Beide aber glichen einem Menſchen, der zuerſt ſich ein Lied ſänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geiſt muß ſeinen Weg aus urſprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leiſtung müſſen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt iſt, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aeſthetik und Methodologie ſind, ihrer Natur nach, jünger als Poeſie und Philoſophie; wie die Grammatik jünger iſt als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Muſik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, ſo lange es noch Zeit iſt, Einhalt thun möchte. — Daß das Lateiniſche aufgehört hat, die Sprache aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu ſeyn, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinſame wiſſenſchaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, ſondern Nationallitteraturen; wodurch denn jeder Gelehrte zunächſt auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einſeitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beſchränkt iſt. Sodann muß er jetzt die vier Europäiſchen Hauptſprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung ſeyn, daß die termini technici aller Wiſſenſchaften, (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unſern Vorgängern, Lateiniſch oder Griechiſch ſind. Daher auch alle Nationen dieſe weislich beibehalten. Nur die Deutſchen ſind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wiſſenſchaften verdeutſchen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erſtlich wird der fremde und auch der deutſche Gelehrte genöthigt, alle Kunſtausdrücke ſeiner Wiſſenſchaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele ſind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühſam und weitläuftig iſt. Wären die andern Nationen nicht, in dieſem Stücke, klüger als die Deutſchen; ſo hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutſchen damit fort; ſo werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meiſtens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachläſſigen, ſchlechten, oft auch noch affektirten und geſchmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rückſichtsloſigkeit gegen den Leſer und deſſen Bedürfniſſe abgefaßten Bücher derſelben vollends ungeleſen laſſen. — Zweitens ſind jene Verdeutſchungen der termini technici faſt durchgängig lange, zuſammengeflickte, ungeſchickt gewählte, ſchleppende, dumpftönende, ſich von der übrigen Sprache nicht ſcharf abſondernde Worte, welche daher ſich dem Gedächtniß ſchwer einprägen; während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wiſſenſchaften gewählten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausdrücke die ſämmtlichen entgegengeſetzten guten Eigenſchaften haben und durch ihren ſonoren Klang ſich leicht einprägen. „Verbum, Subſtantiv, Adjektiv,“ behält und unterſcheidet ſich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort. Ganz unausſtehlich iſt es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader“ ſind der augenblicklichen Verwechſelung leichter ausgeſetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend ſind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter“ ſtatt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen Europäiſchen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre“ ſtatt radius und ulna, die ganz Europa ſeit Jahrtauſenden verſteht: wozu alſo jene ungeſchickte, verwirrende, ſchleppende, ja abgeſchmackte Verdeutſchung? Nicht weniger widerlich iſt die Ueberſetzung der Kunſtausdrücke in der Logik, wo denn unſere genialen Philoſophieprofeſſoren die Schöpfer einer neuen Terminologie ſind und faſt Jeder ſeine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff,“ das Prädikat „Beilegungsbegriff:“ da giebt es „Beilegungsſchlüſſe, Vorausſetzungsſchlüſſe und Entgegenſetzungsſchlüſſe,“ die Urtheile haben „Größe, Beſchaffenheit, Verhältniß und Zuverläſſigkeit“ d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dieſelbe Wirkung jener Deutſchthümelei wird man in allen Wiſſenſchaften finden. — Die Lateiniſchen und Griechiſchen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß ſie den wiſſenſchaftlichen Begriff als einen ſolchen ſtämpeln, ihn ausſondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den dieſen anklebenden Ideenaſſociationen. Endlich hängt an ihnen die unmittelbarſte Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Unterſuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth beſeitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verſchwindet der an die Sprachen gebundene Geiſt der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit ſich der ganzen Litteratur bemächtigen. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppiſchen Stil der meiſten Schreiber, daß ſie nie Latein geſchrieben haben. Sehr paſſend nennt man die Beſchäftigung mit den Schriftſtellern des Alterthums Humanitätsſtudien: denn durch ſie wird der Schüler zuvörderſt wieder ein Menſch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäiſche Menſchheit ſo tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt kommt und ſie erſt abzuſtreifen hat, um nur zuvörderſt wieder ein Menſch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menſchen je erſetzen könne: ihr ſeid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr ſeid zunächſt die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und ſeines Unſinns, des ſchändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterweſens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, ſo könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen ſtehn. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geſchwätze und platte Philiſterei ausarten. — Aus allen dieſen Gründen alſo iſt es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutſchmichelei ungeſäumt eine Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unweſen zu rügen, welches ſeit einigen Jahren, auf unerhörte Weiſe, mit der deutſchen Rechtſchreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich ſo etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wiſſen jedoch nicht, daß dieſe beſteht in ſorgfältigem Weglaſſen alles Ueberflüſſigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; ſondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß ſie die Worte beſchneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüßig ſcheint, weil ſie den Werth derſelben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unſere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis," hingegen „Nachweiſung" geſagt: der feine Unterſchied, analog dem zwiſchen „Verſuch" und „Verſuchung", iſt den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher ſie das Wort „Nachweis" erfunden haben, welches ſogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen iſt: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob ſei. Demgemäß iſt die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. ſtatt „Unterſuchung" ſchreibt man „Unterſuch", ja, gar ſtatt „allmälig, mälig", ſtatt „beinahe, nahe." Unterfinge ſich ein Franzoſe près ſtatt presque, ein Engländer most ſtatt almost zu ſchreiben; ſo würde er einſtimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutſchland aber gilt man durch ſo etwas für einen originellen Kopf. Chemiker ſchreiben bereits „löslich und unlöslich" ſtatt „unauflöslich" und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger ſchlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort beſtehlen: löslich ſind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird; auflöslich iſt was in einer Flüſſigkeit ganz verſchwindet, wie Salz im Waſſer. Phyſiker ſchreiben „Dichtheit" ſtatt „Dichtigkeit", ohne zu merken, daß dieſe Worte verſchieden nüancirte Begriffe bezeichnen. Aber dieſe niederträchtige Silbenknickerei graſſirt wie eine Seuche: die

Elenden zählen wahrhaftig die Buchſtaben und nehmen keinen Anſtand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falſchem Sinn zu gebrauchen, ſobald nur zwei Buchſtaben dabei zu lukriren ſind. Wer keiner neuen Gedanken fähig iſt, will wenigſtens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklexer hält ſich berufen, die Sprache zu verbeſſern. Am unverſchämteſten treiben es die Zeitungsſchreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum, ja ein ſolches haben, das größtentheils nichts Anderes lieſt; ſo droht durch ſie der Sprache große Gefahr; daher ich ernſtlich anrathe, ſie einer orthographiſchen Cenſur zu unterwerfen, oder ſie für jedes ungebräuchliche, oder verſtümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu laſſen: denn was könnte unwürdiger ſeyn, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigſten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Urſprache, wie die Deutſche, iſt das köſtlichſte Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzuſtellendes Kunſtwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewieſen: daher iſt Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verſchieden, Montaigne noch ganz lesbar, Shakspeare beinahe wie von heute. — Dem Deutſchen iſt es ſogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langſam und ſie geben ihm Zeit zum beſinnen. Aber jene eingeriſſene Sprachökonomie zeigt ſich in noch mehreren charakteriſtiſchen Phänomenen: ſie ſetzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum ſtatt des Plusquamperfektums; ſie ſtecken oft das Auxiliarverbum in die Taſche; ſie brauchen den Ablativ ſtatt des Genitivs; ſie machen, um ein Paar logiſche Partikeln zu lukriren, ſo verflochtene Perioden, daß man ſie vier Mal leſen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Leſers wollen ſie ſparen: bei Eigennamen deuten ſie, ganz hottentottiſch, den Kaſus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leſer mag ihn rathen. Beſonders gern aber eskrokiren ſie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, dieſe der Prosodie geweihten Buchſtaben; welches Verfahren gerade ſo iſt, wie wenn man aus dem Griechiſchen das η und ω verbannen und ſtatt ihrer e und o ſetzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß ſchreibt, ſollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. ſ. w. ſchreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede iſt, vermeinen, daß man auszuſprechen hat, wie man ſchreibt: wonach dann von der Deutſchen Sprache nur ein gekniffenes, ſpitzmäuliges, dumpfes Konſonantengeräuſch übrig bleiben und alle Proſodie verloren gehn wird. Sehr beliebt iſt auch, wegen Erſparniß eines Buchſtabens, die Schreibart „Literatur" ſtatt der richtigen „Litteratur." Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Urſprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber ſchmieren: daher möchte für den größten Theil der Deutſchen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige ſeyn; ſo daß man eine ſehr kleine Litteratur und eine ſehr ausgedehnte Literatur unterſcheiden könnte. — Um kurz zu ſchreiben, veredele man ſeinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäſche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchſtaben zu eskrokiren. Aber ſo viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu ſchreiben, und dann dieſe Zeit- und Papier-Vergeudung an den unſchuldigen Silben und Buchſtaben wieder einbringen zu wollen, — das iſt wahrlich der Superlativ von Dem, was man auf Engliſch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen iſt es, daß keine Deutſche Akademie da iſt, dem litterariſchen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Preſſe zu beſchäftigen. —

Von der bereits in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 57 vorgeſchlagenen und §. 7, auch §. 15, des erſten Bandes (S. 41 und 121 der erſten Aufl.) wieder berührten, oberſten Eintheilung der Wiſſenſchaften, nach der in ihnen vorherrſchenden Geſtalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hieherſetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbeſſerung und Vervollſtändigung fähig ſeyn wird.

I. Reine Wiſſenſchaften a priori.

1) Die Lehre vom Grunde des Seyns.
   a) im Raum: Geometrie.

b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.

2) Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empiriſche oder Wiſſenſchaften a posteriori.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Geſetz der Kauſalität, und zwar nach deſſen drei Modis.

1) Die Lehre von den Urſachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik, Chemie.
   b) Beſondere: Aſtronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2) Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, nebſt deren Hülfswiſſenſchaft Anatomie.
   b) Beſondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Phyſiologie, Pathologie, Therapie.
3) Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Pſychologie.
   b) Beſondere: Rechtslehre, Geſchichte.

Die Philoſophie oder Metaphyſik, als Lehre vom Bewußtſeyn und deſſen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung, als ſolcher, tritt nicht in die Reihe; weil ſie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heiſcht, nachgeht, ſondern zuvörderſt dieſen ſelbſt zum Gegenſtande hat. Sie iſt als der Grundbaß aller Wiſſenſchaften anzuſehn, iſt aber höherer Art als dieſe und der Kunſt faſt ſo ſehr als der Wiſſenſchaft verwandt. — Wie in der Muſik jede einzelne Periode dem Ton entſprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeſchritten iſt; ſo wird jeder Schriftſteller, nach Maaßgabe ſeines Faches, das Gepräge der zu ſeiner Zeit herrſchenden Philoſophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wiſſenſchaft noch ihre ſpecielle Philoſophie: daher man von einer Philoſophie der Botanik, der Zoologie, der Geſchichte u. ſ. w. redet. Hierunter iſt vernünftigerweiſe nichts Anderes zu verſtehn, als die Hauptreſultate jeder Wiſſenſchaft ſelbſt, vom höchſten, d. h. allgemeinſten Standpunkt aus, der innerhalb derſelben möglich iſt, betrachtet und zuſammengefaßt. Dieſe allgemeinſten Ergebniſſe ſchließen ſich unmittelbar an die allgemeine Philoſophie an, indem ſie ihr wichtige Data liefern und ſie der Mühe überheben dieſe im philoſophiſch unbearbeiteten Stoffe der Specialwiſſenſchaften ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Specialphiloſophien ſtehn demnach vermittelnd zwiſchen ihren ſpeciellen Wiſſenſchaften und der eigentlichen Philoſophie. Denn da dieſe die allgemeinſten Aufſchlüſſe über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; ſo müſſen ſolche auch auf das Einzelne jeder Art derſelben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philoſophie jeder Wiſſenſchaft entſteht inzwiſchen unabhängig von der allgemeinen Philoſophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wiſſenſchaft ſelbſt: daher ſie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; ſondern ſchon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philoſophie jedenfalls paſſen wird. Dieſe hingegen muß Beſtätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philoſophien der einzelnen Wiſſenſchaften: denn die allgemeinſte Wahrheit muß durch die ſpecielleren belegt werden können. Ein ſchönes Beiſpiel der Philoſophie der Zoologie hat Göthe geliefert an ſeinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie 1824.) Aehnliche Verdienſte um dieſelbe Wiſſenſchaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cüvier, u. a. m., ſofern ſie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtſchaft, den bleibenden Typus und den geſetzmäßigen Zuſammenhang der thieriſchen Geſtalten hervorgehoben haben. — Empiriſche Wiſſenſchaften, rein ihrer ſelbſt wegen und ohne philoſophiſche Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie ſind inzwiſchen eine paſſende Beſchäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchſten Fähigkeiten abgehn, welche auch eben den minutiöſen Forſchungen ſolcher Art hinderlich ſeyn würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr geſammtes Wiſſen auf ein einziges abgeſtecktes Feld, in welchem ſie daher die möglichſt vollſtändige Erkenntniß erlangen können; während der Philoſoph alle Felder überſehn, ja in gewiſſem Grad darauf zu Hauſe ſeyn muß; wobei die Vollkommenheit, die man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeſchloſſen bleibt. Dafür aber ſind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andre lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philoſoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erſt ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man ſie den Muſicis im Orcheſter vergleichen, jeder von welchen Meiſter auf ſeinem Inſtrument iſt, den Philoſophen hingegen dem Kapellmeiſter, der die Natur und Behandlungsweiſe jedes Inſtruments kennen muß, ohne jedoch ſie alle, oder auch nur eines in größter Vollkommenheit, zu ſpielen. Skotus Erigena begreift alle Wiſſenſchaften unter dem Namen Scientia, im Gegenſatz der Philoſophie, welche er Sapientia nennt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältniſſes beider Arten geiſtiger Beſtrebungen zu einander haben die Alten ſo oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) ſchreibt es dem Ariſtippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariſton Chios, dem Ariſtoteles ſein Scholiaſt (S. 8 der Berliner Ausg.), Plutarch aber (de puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habebant; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unſerm überwiegend empiriſchen und hiſtoriſchen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht ſchaden.

Kapitel 13.

Zur Methodenlehre der Mathematik.*)

Die Eukleidiſche Demonſtrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooß ihre treffendeſte Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den ſich jedes Jahr wiederholenden Verſuchen, das elfte Axiom zu beweiſen. Dieſes nämlich beſagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer ſchneidenden dritten Linie, daß zwei ſich gegen einander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte ſeyn"), wenn genugſam verlängert, zuſammentreffen müſſen; welche Wahrheit nun zu komplicirt ſeyn ſoll, um für ſelbſt-evident zu gelten, daher ſie eines Beweiſes bedarf, der nun aber nicht aufzubringen iſt; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieſer Gewiſſensſkrupel an die Schillerſche Rechtsfrage:

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 15 des erſten Bandes, oder SS. 102—115 der erſten Aufl.

„Jahre lang ſchon bedien' ich mich meiner Naſe zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an ſie auch ein erweisliches Recht?"

ja mir ſcheint, daß die logiſche Methode ſich hiedurch bis zur Niaiſerie ſteigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebſt den vergeblichen Verſuchen, das unmittelbar Gewiſſe als bloß mittelbar gewiß darzuſtellen, tritt die Selbſtſtändigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzloſigkeit und Schwierigkeit der logiſchen Ueberführung in einen Kontraſt, der nicht weniger belehrend als beluſtigend iſt. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten laſſen, weil ſie keine bloß logiſche, aus dem Begriffe folgende, alſo allein auf dem Verhältniß des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerſpruch, beruhende iſt. Nun iſt aber jenes Axiom ein ſynthetiſcher Satz *a priori* und hat als ſolcher die Gewährleiſtung der reinen, nicht empiriſchen Anſchauung, die eben ſo unmittelbar und ſicher iſt, wie der Satz vom Widerſpruch ſelbſt, von welchem alle Beweiſe ihre Gewißheit erſt zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometriſchen Theorem, und es iſt willkührlich, wo man hier die Gränze zwiſchen dem unmittelbar Gewiſſen und dem erſt zu Beweiſenden ziehn will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das 8te Axiom angreift: „Figuren, die ſich decken, ſind einander gleich." Denn das Sichdecken iſt entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empiriſches, welches nicht der reinen Anſchauung, ſondern der äußern ſinnlichen Erfahrung angehört. Es ſetzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum iſt allein die Materie. Mithin verläßt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empiriſchen überzugehn. —

Die angebliche Ueberſchrift des Platoniſchen Lehrſaals, *Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω*, auf welche die Mathematiker ſo ſtolz ſind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, daß Plato die geometriſchen Figuren als Mittelweſen zwiſchen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen anſah, wie dies Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik öfter erwähnt (beſonders I. c. 6. p. p. 887. 998

& Scholia p. 827. Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegenſatz zwiſchen jenen für ſich beſtehenden, ewigen Formen oder Ideen und den vergänglichen einzelnen Dingen ſich an den geometriſchen Figuren am leichteſten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philoſophie Plato's, ja ſein einziges ernſtliches und entſchiedenes theoretiſches Dogma iſt: beim Vortrag deſſelben gieng er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns geſagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geiſt der Schüler ſich an die Beſchäftigung mit unkörperlichen Gegenſtänden gewöhnte, nachdem derſelbe bis dahin, im praktiſchen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot. p. p. 12, 15.). Dies alſo iſt der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philoſophen empfahl: man iſt daher nicht berechtigt, denſelben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt, eine ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung, in Form der Recenſion eines Buches von Whewell, in der **Edinburgh' Review** vom Januar 1836: ihr Verfaſſer, der ſie ſpäter, zuſammen mit einigen andern Abhandlungen, unter ſeinem Namen herausgegeben hat, iſt W. Hamilton, Prof. der Logik und Metaphyſik in Schottland. Dieſelbe hat auch einen Deutſchen Ueberſetzer gefunden und iſt für ſich allein erſchienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik“ a. d. E. 1836. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Dies Ergebniß wird nicht nur durch gründliche dianoiologiſche Unterſuchung der mathematiſchen Geiſtesthätigkeit dargethan, ſondern auch durch eine ſehr gelehrte Anhäufung von Beiſpielen und Autoritäten befeſtigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren.

Kapitel 14.

Ueber die Gedankenaſſociation.

Die Gegenwart der Vorſtellungen und Gedanken in unſerm Bewußtſeyn iſt dem Satze vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, ſo ſtreng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Geſetze der Kauſalität. So wenig ein Körper ohne Urſache in Bewegung gerathen kann, iſt es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtſeyn trete. Dieſer Anlaß iſt nun entweder ein äußerer, alſo ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, alſo ſelbſt wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Aſſociation. Dieſe wieder beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer erſten Auffaſſung, welche wieder in der räumlichen Nachbarſchaft ihrer Gegenſtände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes iſt das Vorherrſchen des einen dieſer drei Bänder der Gedankenaſſociation vor den andern charakteriſtiſch: das zuerſt genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geiſtreichen, poetiſchen, das letzte in den beſchränkten Köpfen vorherrſchen. Nicht weniger charakteriſtiſch iſt der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm ſtehende, hervorruft: ſie macht die Regſamkeit des Geiſtes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen genügenden Anlaß, ſelbſt beim ſtärkſten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht ſind, uns auf etwas zu beſinnen und nun den ganzen Vorrath unſrer Gedanken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem geſuchten aſſociirt ſei: finden wir jenen, ſo iſt auch dieſer da. In eigenthümlicher Art zeigt ſich dies, wenn es ein Traum iſt, den wir beim Erwachen vergeſſen haben, als wo wir vergeblich nach Dem ſuchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellſten Gegenwart beſchäftigte, jetzt aber ganz entwichen iſt; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haſchen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Aſſociation, jenen Traum wieder in unſer Bewußtſeyn zurückziehn könnte. Selbſt aus dem magnetiſch-ſomnambulen Schlafe ſoll bisweilen Erinnerung möglich ſeyn, durch ein im Wachen vorgefundenes ſinnliches Zeichen: nach Kieſer, Tellurismus Bd. 2, §. 271. Auf derſelben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorſetzen, zu einer beſtimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieſes nur dadurch geſchehn kann, daß wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur beſtimmten Zeit durch irgend etwas daran erinnert werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein ſelbſt wieder geſetzmäßig herbeigeführter Gedanke ſeyn kann. Beides gehört dann in die Klaſſe der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, iſt das Bewußtſeyn eine tabula rasa, die ſich aber ſchnell wieder füllt. Zunächſt nämlich iſt es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieſer Umgebung gedacht haben: daran knüpfen ſich die Ereigniſſe des vorigen Tages, und ſo ruft ein Gedanke ſchnell den andern hervor, bis Alles, was uns geſtern beſchäftigte, wieder da iſt. Darauf, daß dies gehörig geſchehe, beruht die Geſundheit des Geiſtes, im Gegenſatz des Wahnſinns, der, wie im 3ten Buche gezeigt wird, eben darin beſteht, daß große Lücken im Zuſammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, ſo daß dieſer an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, ſehn wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieſer Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumgieng, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Geſagten ſcheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantaſie, uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meiſtens iſt dies jedoch Täuſchung, die darauf beruht, daß der Anlaß ſo gering, der Gedanke ſelbſt aber ſo hell und intereſſant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtſeyn verdrängte: bisweilen aber mag ein ſolcher urplötzlicher Eintritt einer Vorſtellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des plaſtiſchen Nervenſyſtems auf das Gehirn zur Urſache haben.

Ueberhaupt iſt in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unſers Innern nicht ſo einfach wie die Theorie deſſelben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranſchaulichen, unſer Bewußtſeyn mit einem Waſſer von einiger Tiefe; ſo ſind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Maſſe hingegen iſt das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anſchauungen und des Erfahrenen überhaupt, verſetzt mit der eigenen Stimmung unſers Willens, welcher der Kern unſers Weſens iſt. Dieſe Maſſe des ganzen Bewußtſeyns iſt nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in ſteter Bewegung, und was in Folge dieſer auf die Oberfläche ſteigt, ſind die klaren Bilder der Phantaſie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beſchlüſſe des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unſers Denkens und Beſchließens auf der Oberfläche, d. h. beſteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anſtreben, um uns und Andern Rechenſchaft geben zu können: gewöhnlich aber geſchieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und ſie geht beinahe ſo unbewußt vor ſich, wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Subſtanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entſtehn unſerer tiefſten Gedanken keine Rechenſchaft geben können: ſie ſind die Ausgeburt unſers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beſchlüſſe ſteigen unerwartet und zu unſerer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unerwartete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unſrer Gedanken und Motive eintritt: wir entſchlagen uns der Sache einſtweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage ſteht bisweilen das ganze Verhältniß, mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtſeyn iſt die bloße Oberfläche unſers Geiſtes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, ſondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenaſſociation ſelbſt, deren Geſetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit verſetzt, iſt, in letzter Inſtanz, oder im Geheimen unſers Innern, der Wille, welcher ſeinen Diener, den Intellekt antreibt, nach Maaßgabe ſeiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Intereſſe des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichſt orientirt ſei, für alle vorkommenden Fälle. Daher iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenaſſociation beherrſcht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Geſetz der Motivation.

Weil nun aber die äußern Anläſſe der Gegenwart unſerer Vorſtellungen eben ſo wohl wie die innern, und beide unabhängig von einander, beſtändig auf das Bewußtſeyn einwirken; ſo entſtehn hieraus die häufigen Unterbrechungen unſers Gedankenlaufs, welche eine gewiſſe Zerſtückelung und Verwirrung unſers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beſeitigenden Unvollkommenheiten deſſelben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15.

Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unſer Selbſtbewußtſeyn hat nicht den Raum, ſondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unſer Denken nicht, wie unſer Anſchauen, nach drei Dimenſionen vor ſich, ſondern bloß nach einer, alſo auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entſpringt die größte der weſentlichen Unvollkommenheiten unſers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur ſucceſſive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieſes Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergeſſen, alſo uns deſſelben gar nicht bewußt ſind, mithin es ſo lange aufhört für uns dazuſeyn. In dieſer Eigenſchaft iſt unſer Intellekt einem Teleſkop mit einem ſehr engen Geſichtsfelde zu vergleichen.

Auf dieſer Unvollkommenheit deſſelben beruht das Fragmentariſche unſers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schluſſe des vorigen Kapitels berührt habe, und aus dieſem entſteht die unvermeidliche Zerſtreuung unſers Denkens. Theils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke ſtörend und unterbrechend auf daſſelbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigſte aufzwingend, theils zieht am Bande der Aſſociation ein Gedanke den andern herbei und wird nun ſelbſt von ihm verdrängt; theils endlich iſt auch der Intellekt ſelbſt nicht ein Mal fähig ſich ſehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: ſondern wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenſtand hinſtarrt, ihn bald nicht mehr deutlich ſieht, indem die Umriſſe in einander fließen, ſich verwirren und endlich Alles dunkel wird; ſo wird auch, durch lange fortgeſetztes Grübeln über eine Sache, allmälig das Denken verworren, ſtumpft ſich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müſſen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweiſe ungeſtört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn ſie die wichtigſte und uns intereſſanteſte Sache betrifft, nach einer gewiſſen Zeit, deren Maaß individuell iſt, vor der Hand aufgeben und ihren uns ſo angelegenen Gegenſtand aus dem Bewußtſeyn entlaſſen, um uns, ſo ſchwer die Sorge darüber auch auf uns laſtet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beſchäftigen. Während dieſer Zeit nun iſt jener wichtige Gegenſtand für uns nicht mehr vorhanden: er iſt jetzt, wie die Wärme im kalten Waſſer, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; ſo kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl ſchneller, orientiren, und auch der angenehme oder widrige Eindruck derſelben auf unſern Willen tritt von Neuem ein. Inzwiſchen kommen wir ſelbſt nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der phyſiſchen Miſchung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, ſtets wechſelt, ändert ſich auch unſre Stimmung und Anſicht: zudem haben die in der Zwiſchenzeit dageweſenen fremdartigen Vorſtellungen einen Nachklang zurückgelaſſen, deſſen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erſcheint uns die ſelbe Sache zu verſchiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags oder am andern Tage, oft ſehr verſchieden: entgegengeſetzte Anſichten derſelben drängen ſich jetzt auf und vermehren unſern Zweifel. Darum ſpricht man vom Beſchlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entſchlüſſen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich dieſe Beſchaffenheit unſers Intellekts, als aus der Schwäche deſſelben entſpringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; ſo gewährt ſie andrerſeits den Vortheil, daß wir, nach der Zerſtreuung und der phyſiſchen Umſtimmung, als komparativ Andere, friſch und fremd zu unſrer Angelegenheit zurückkehren und ſo ſie mehrmals in ſtark verändertem Lichte erblicken können. — Aus dieſem allen iſt erſichtlich, wie das menſchliche Bewußtſeyn und Denken, ſeiner Natur nach, nothwendig fragmentariſch iſt, weshalb die theoretiſchen oder praktiſchen Ergebniſſe, welche durch die Zuſammenſetzung ſolcher Fragmente erlangt werden, meiſtens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unſer denkendes Bewußtſeyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erſcheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelſte darſtellt, doch bald verſchwinden muß, um dem ‚Heterogenſten', ja Gemeinſten Platz zu machen. — In praktiſchen Angelegenheiten werden die wichtigſten Pläne und Beſchlüſſe im Allgemeinen feſtgeſtellt: dieſen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, ſich unter, dieſen wieder Andere und ſo bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen ſie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, ſondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beſchäftigen, müſſen wir mit den kleinſten Einzelheiten und der Sorge des Augenblicks kämpfen. Dadurch wird unſer Bewußtſeyn noch deſultoriſcher. Ueberhaupt machen theoretiſche Geiſtesbeſchäftigungen zu praktiſchen Angelegenheiten und dieſe wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargeſtellten unvermeidlich Zerſtreuten und Fragmentariſchen alles unſers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemiſches der heterogenſten Vorſtellungen, welches auch dem edelſten menſchlichen Geiſte anhängt, haben wir eigentlich nur eine halbe Beſinnung und tappen mit dieſer im Labyrinth unſers Lebenswandels und im Dunkel unſrer Forſchungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unſern Weg. Offenbar iſt ein ſolchen Beſchränkungen unterliegendes Bewußtſeyn zur Ergründung des Räthſels der Welt wenig geeignet, und ein ſolches Beſtreben müßte Weſen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, ſeltſam und erbärmlich erſcheinen. Ja, es iſt ſogar zu bewundern, daß wir durch das ſo höchſt heteroganze Gemiſch der Vorſtellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche ſich beſtändig in unſerm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, ſondern uns ſtets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupaſſen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daſeyn, auf dem ſich Alles an einanderreiht: was iſt aber dieſer? — Das Gedächtniß allein reicht dazu nicht aus; da es weſentliche Beſchränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchſt unvollkommen und treulos iſt. Das logiſche Ich, oder gar die transſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception, — ſind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen: vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

> „Zwar euer Bart iſt kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unſere Vorſtellungen begleiten," iſt unzureichend: denn das Ich iſt eine unbekannte Größe, d. h. ſich ſelber ein Geheimniß. — Das, was dem Bewußtſeyn Einheit und Zuſammenhang giebt, indem es, durchgehend durch deſſen ſämmtliche Vorſtellungen, ſeine Unterlage, ſein bleibender Träger iſt, kann nicht ſelbſt durch das Bewußtſeyn bedingt, mithin keine Vorſtellung ſeyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtſeyns und die Wurzel des Baumes ſeyn, davon jenes die Frucht iſt. Dieſes, ſage ich, iſt der Wille: er allein iſt unwandelbar und ſchlechthin identiſch, und hat, zu ſeinen Zwecken, das Bewußtſeyn hervorgebracht. Daher iſt auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorſtellungen und Gedanken deſſelben zuſammenhält, gleichſam als durchgehender Grundbaß ſie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtſeyns, als ein Spiegel, in welchem ſich ſucceſſiv bald Dieſes bald Jenes darſtellt, oder doch höchſtens nur ſo viel wie ein Konverſpiegel, deſſen Strahlen in einem imaginären Punkt hinter ſeiner Oberfläche zuſammenlaufen. Nun aber iſt der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtſeyn. Er iſt es, welcher alle Gedanken und Vorſtellungen als Mittel zu ſeinen Zwecken, zuſammenhält, ſie mit der Farbe ſeines Charakters, ſeiner Stimmung und ſeines Intereſſes tingirt, die Aufmerkſamkeit beherrſcht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenaſſociation zuletzt in Thätigkeit ſetzt, in der Hand hält: von ihm iſt im Grunde die Rede, ſo oft „Ich“ in einem Urtheil vorkommt. Er alſo iſt der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtſeyns und das Band aller Funktionen und Akte desſelben: er gehört aber nicht ſelbſt zum Intellekt, ſondern iſt nur deſſen Wurzel, Urſprung und Beherrſcher.

Aus der *Form der Zeit und der einfachen Dimenſion* der Vorſtellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufaſſen, alles Andere fallen laſſen muß, folgt, wie ſeine Zerſtreuung, auch ſeine *Vergeßlichkeit*. Das Meiſte von Dem, was er fallen gelaſſen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden iſt, alſo eines Anlaſſes bedarf, den die Gedankenaſſociation und Motivation erſt zu liefern hat, welcher Anlaß jedoch um ſo entfernter und geringer ſeyn darf, je mehr unſre Empfindlichkeit dafür durch das Intereſſe des Gegenſtandes erhöht iſt. Nun aber iſt das Gedächtniß, wie ich ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniß, ſondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorſtellungen, die daher ſtets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müſſen; da ſie ſonſt ſich allmälig verlieren. Demzufolge iſt das Wiſſen auch des gelehrteſten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewiſſer Vorſtellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen iſt auch er auf eine einzige Vorſtellung beſchränkt und nur dieſer einen ſich zur Zeit bewußt. Hieraus entſteht ein ſeltſamer Kontraſt zwiſchen dem, was er potentiâ und dem, was er actu weiß, d. h. zwiſchen ſeinem Wiſſen und ſeinem jedesmaligen Denken: Erſteres iſt eine unüberſehbare, ſtets etwas chaotiſche Maſſe, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniß gleicht dem, zwiſchen den zahlloſen Sternen des Himmels und dem engen Geſichtsfelde des Teleſkops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus ſeinem Wiſſen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzuſuchen. Die Schnelligkeit hierin iſt eine beſondere Gabe, aber ſehr von Tag und Stunde abhängig: daher verſagt bisweilen das Gedächtniß ſeinen Dienſt, ſelbſt in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Dieſe Betrachtung fordert uns auf, in unſern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einſicht, als nach Vermehrung der Gelehrſamkeit zu ſtreben, und zu beherzigen, daß die

Qualität des Wiſſens wichtiger iſt, als die Quantität deſſelben. Dieſe ertheilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn ſie iſt eine intenſive Größe, während die andere eine bloß extenſive iſt. Sie beſteht in der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Begriffe, nebſt der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anſchaulichen Erkenntniſſe; daher das ganze Wiſſen, in allen ſeinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß werthvoll oder gering iſt. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität deſſelben leiſtet man mehr als mit ſehr großer Quantität, bei ſchlechter Qualität. —

Die vollkommenſte und genügendeſte Erkenntniß iſt die anſchauende: aber ſie iſt auf das ganz Einzelne, das Individuelle beſchränkt. Die Zuſammenfaſſung des Vielen und Verſchiedenen in eine Vorſtellung iſt nur möglich durch den Begriff, d. h. durch das Weglaſſen der Unterſchiede, mithin iſt dieſer eine ſehr unvollkommene Art des Vorſtellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platoniſchen) Idee erhoben wird: bei dieſem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analyſirt habe, tritt auch ſchon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch iſt es nur eine Ausnahme.

Dieſe innern und weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewiſſermaaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle ſeine Operationen der Wille ausübt, ſobald er beim Reſultat derſelben irgend betheiligt iſt. Jede Leidenſchaft, ja jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniß mit ihrer Farbe. Am alltäglichſten iſt die Verfälſchung, welche Wunſch und Hoffnung an der Erkenntniß ausüben, indem ſie uns das kaum Mögliche als wahrſcheinlich und beinahe gewiß vorſpiegeln und zur Auffaſſung des Entgegenſtehenden uns faſt unfähig machen: auf ähnliche Weiſe wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie geſagt, jedes Intereſſe, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen dieſen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h. wie alle phyſiologiſchen Funktionen, in den ſpätern Jahren ſeine Energie verliert; wodurch dann alle ſeine Unvollkommenheiten ſehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beſchaffenheit des Intellekts wird uns indeſſen nicht wundern, wenn wir auf ſeinen Urſprung und ſeine Beſtimmung zurückſehn, wie ich ſolche im 2ten Buche nachgewieſen habe. Zum Dienſt eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher iſt er allein beſtimmt, die Dinge zu erkennen, ſofern ſie die Motive eines ſolchen Willens abgeben; nicht aber, ſie zu ergründen, oder ihr Weſen an ſich aufzufaſſen. Der menſchliche Intellekt iſt nur eine höhere Steigerung des thieriſchen: und wie dieſer ganz auf die Gegenwart beſchränkt iſt, ſo trägt auch der unſrige ſtarke Spuren dieſer Beſchränkung. Daher iſt unſer Gedächtniß und Rückerinnerung etwas ſehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, geleſen haben, können wir uns zurückrufen! und ſelbſt dies Wenige meiſtens nur mühſam und unvollſtändig. Aus demſelben Grunde wird es uns ſo ſehr ſchwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtloſigkeit iſt der urſprüngliche und natürliche Zuſtand aller Dinge, mithin auch die Baſis, aus welcher, in einzelnen Arten der Weſen, das Bewußtſeyn, als die höchſte Efflorescenz derſelben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß ſind die meiſten Weſen ohne Bewußtſeyn: ſie wirken dennoch nach den Geſetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchſtens ein ganz ſchwaches Analogon von Bewußtſeyn, die unterſten Thiere bloß eine Dämmerung deſſelben. Aber auch nachdem es ſich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menſchen und ſeiner Vernunft geſteigert hat, bleibt die Bewußtloſigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und iſt zu ſpüren in der Nothwendigkeit des Schlafs, wie eben auch in allen hier dargelegten, weſentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch phyſiologiſche Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewieſenen *weſentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, ſtets noch durch *unweſentliche* erhöht. Nie iſt der Intellekt, in *jeder* Hinſicht, was er möglicherweiſe ſeyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten ſtehn einander ſo entgegen, daß ſie ſich ausſchließen. Daher kann Keiner Plato und Ariſtoteles, oder Shakspeare und Neuton, oder Kant und Göthe zugleich ſeyn. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen ſich ſehr wohl zuſammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meiſtens tief unter Dem bleibt, was er ſeyn könnte. Seine Funktionen hängen von ſo gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der Erſcheinung, in der ſie uns allein gegeben ſind, nur als anatomiſche und phyſiologiſche erfaſſen können, daß ein auch nur in einer Richtung entſchieden excellirender Intellekt zu den ſeltenſten Naturerſcheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines ſolchen Jahrtauſende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines ſo begünſtigten Individuums zum köſtlichſten Kleinod wird. Von einem ſolchen Intellekt bis zu dem, der ſich dem Blödſinn nähert, ſind der Abſtufungen unzählige. Dieſen gemäß fällt nun zunächſt der geiſtige Geſichtskreis eines Jeden ſehr verſchieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffaſſung der Gegenwart, die ſelbſt das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächſte Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, ſelbſt noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtauſende, bis zu dem eines Bewußtſeyns, welches faſt beſtändig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, deſſen Gedanken daher einen dieſem angemeſſenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterſchied der Intelligenzen ſich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche ſehr viel ankommt, und die ſo verſchieden und allmälig abgeſtuft ſeyn mag, wie die der Punkte des Radius einer ſich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, ſcheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewiſſen Verhältniß zu ſtehn, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur während ſie dauert ein Gedanke in ſeiner vollkommenen Einheit ſich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in ſolcher kurzen Zeit verfolgen, alſo wie viel Wegs er in ihr zurücklegen kann. Andrerſeits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens erſetzt werden. Wahrſcheinlich macht das langſame und anhaltende Denken den mathematiſchen Kopf, die Schnelle des

Denkens das Genie: dieſes iſt ein Flug, jenes ein ſicheres Gehn auf feſtem Boden, Schritt vor Schritt. Daß man jedoch mit dieſem letzteren auch in den Wiſſenſchaften, ſobald es nicht mehr auf bloße Größen, ſondern auf das Verſtehn des Weſens der Erſcheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweiſt z. B. *Newtons* Farbenlehre, und ſpäter *Biot's* Gefaſel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomiſtiſchen Betrachtungsweiſe des Lichts bei den Franzoſen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloß mechaniſche Wirkungen zurückführen zu wollen, zuſammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede ſtehende große individuelle Unterſchied der Intelligenzen ſich vorzüglich im *Grade der Klarheit des Verſtändniſſes* und demnach in der Deutlichkeit *des geſammten Denkens*. Dem Einen iſt ſchon *Das* Verſtehn, was dem Andern erſt einigermaaßen Merken iſt; Jener iſt ſchon fertig und am Ziel, wo Dieſer erſt am Anfang iſt; Jenem iſt ſchon Das die Löſung, was dieſem erſt das Problem. Dies beruht auf der *Qualität des Denkens* und Wiſſens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verſchieden iſt, ſo in den Köpfen. Dieſe *Qualität des ganzen Denkens* ſpürt man, ſobald man nur wenige Seiten eines Schriftſtellers geleſen hat. Denn da hat man ſogleich mit ſeinem Verſtande und in ſeinem Sinn zu verſtehn gehabt: daher, ehe man noch weiß, *was* er Alles gedacht hat, man ſchon ſieht, *wie* er denkt, nämlich welches die *formelle* Beſchaffenheit, die *Textur* ſeines Denkens ſei, die ſich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil iſt. An dieſem empfindet man ſogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung ſeines Geiſtes, oder, umgekehrt, deſſen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beſchaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geiſtes eines Volkes iſt, ſo iſt der Stil der unmittelbare Abdruck des Geiſtes eines Schriftſtellers, die Phyſiognomie deſſelben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region geräth, als die eigene iſt; es ſei denn, daß man bloß Thatſachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur *der* Schriftſteller uns Gewinn bringen, deſſen Verſtehn ſchärfer und deutlicher iſt, als das eigene, der unſer

Denken beſchleunigt, nicht es hemmt, wie der ſtumpfe Kopf, der den Krötengang ſeines Denkens mitzumachen uns nöthigen will; alſo jener, mit deſſen Kopfe einſtweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen wohin wir allein nicht gelangen konnten. Göthe ſagte mir ein Mal, daß wenn er eine Seite im Kant leſe, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die ſchlechten Köpfe ſind es nicht bloß dadurch, daß ſie ſchief ſind und mithin falſch urtheilen; ſondern zunächſt durch die Undeutlichkeit ihres geſammten Denkens, als welches dem Sehn durch ein ſchlechtes Fernrohr, in welchem alle Umriſſe undeutlich und wie verwiſcht erſcheinen und die verſchiedenen Gegenſtände in einander laufen, zu vergleichen iſt. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der ſchwache Verſtand ſolcher Köpfe zurückbebt, machen dieſe daher ſelbſt nicht an ihn; ſondern ſie behelfen ſich mit einem Helldunkel, in welchem ſich zu beruhigen ſie gern nach Worten greifen, zumal nach ſolchen, die unbeſtimmte, ſehr abſtrakte, ungewöhnliche und ſchwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Ueberſinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Abſolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die ſittliche Freiheit, Selbſterzeugungskraft, die abſolute Idee, Subjekt-Objekt u. ſ. w. Mit dergleichen werfen ſie getroſt um ſich, meinen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, ſich damit zufrieden zu ſtellen: denn der höchſte ihnen abſehbare Gipfel der Weisheit iſt eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitſchaft zu haben. Dies unſägliche Genügen an Worten, iſt für die ſchlechten Köpfe durchaus charakteriſtiſch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, ſobald dieſe über die trivialſten und einfachſten Verhältniſſe hinausgehn ſollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja auf dem geheimen Bewußtſeyn dieſer, welches bei Gelehrten verbunden iſt mit der früh erkannten harten Nothwendigkeit, ſich für denkende Weſen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, ſie einen ſolchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich beluſtigend muß es ſeyn, einen Philoſophieprofeſſor dieſes Schlages auf dem Katheder zu ſehn, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich im

Wahn dies ſeien eben Gedanken, und vor ihm die Studenten, welche eben ſo bona fide, d. h. im ſelben Wahn, andächtig zuhören und nachſchreiben; während doch im Grunde weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehn, vielmehr dieſe, nebſt dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache ſind. Dieſes eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn geſtützt auf die von ſeinen Vorgängern überkommenen Worte und Phraſen geht Jeder getroſt an Dunkelheiten oder Problemen vorbei; wodurch dieſe ſich unbeachtet Jahrhunderte hindurch von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig ſei, Das zu verſtehn, oder ob hier wirklich nichts Verſtändliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches ſie mit ſo komiſcher Ernſthaftigkeit alle denſelben Fußpfad herumſchleichen, keines ſei, oder ob ſie es nur nicht ſehn wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu faſſen und darauf los zu gehn. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß ſogar bekannte Wahrheiten, von ihnen vorgetragen, neues Licht, oder wenigſtens neuen Reiz gewinnen: hört oder lieſt man ſie; ſo iſt es, als hätte man ein ſchlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauſcht. Man leſe z. B. nur in Euler's Briefen an eine Prinzeſſin ſeine Darſtellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht die Bemerkung, daß nur die vollendeten Meiſter fähig ſind, die Elemente einer Wiſſenſchaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur ſie die Sachen wirklich verſtehn und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man ſoll wiſſen, daß die ſchlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchſt ſelten, das Genie ein portentum iſt. Wie könnte ſonſt ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen beſtehendes Menſchengeſchlecht, nach ſechs Jahrtauſenden, noch ſo Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu ſagen übrig gelaſſen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein iſt der Intellekt berechnet und in der Regel ſelbſt hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich iſt die Natur mit Ertheilung eines größern Maaßes ſehr karg geweſein: denn der beſchränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältniſſe, die im Bereich ſeiner engen Wirkungsſphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit überſehn und die Hebel derſelben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, das könnte. So ſieht das Inſekt auf ſeinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiöſeſter Genauigkeit und beſſer als wir; wird aber nicht den Menſchen gewahr, der drei Schritte davon ſteht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktiſche Leben iſt das Genie ſo brauchbar, wie ein Teleſkop im Theater. — Sonach iſt in Hinſicht auf den Intellekt die Natur höchſt ariſtokratiſch. Die Unterſchiede, die ſie hier eingeſetzt hat, ſind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum oder Kaſtenunterſchied in irgend einem Lande feſtſtellen: aber wie in andern Ariſtokratien, ſo auch in der ihrigen, kommen viele tauſend Plebejer auf einen Edlen, viele Millionen auf einen Fürſten, und iſt der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei iſt nun freilich zwiſchen der Rangliſte der Natur und der der Konvention ein ſchreiender Kontraſt, deſſen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen ſtände. Inzwiſchen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliſte ſehr hoch Stehenden das Gemeinſame, daß ſie meiſtens in vornehmer Iſolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er ſagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown.
> (*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt iſt ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: ſeine verſchiedenen Abſtufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewiſſermaaßen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgeſtellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und ſich ihnen verſtändlich zu machen ſuchen kann. Große Unterſchiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verſtandes öffnen zwiſchen Menſch und Menſch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte ſetzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip iſt, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbſt identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moraliſche: ſie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konverſation zwiſchen einem großen Geiſte und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinſchaftlichen Reiſe eines Mannes, der auf einem muthigen Roſſe ſitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird ſie bald höchſt läſtig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter abſitzen, um mit dem Andern zu gehn; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld ſeines Pferdes viel zu ſchaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener *intellektuellen Ariſtokratie der Natur.* Vermöge einer ſolchen würde es begreifen, daß zwar, wo es ſich um Thatſachen handelt, alſo etwan aus Experimenten, Reiſen, Codices, Geſchichtsbüchern und Chroniken referirt werden ſoll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es ſich bloß um *Gedanken* handelt, zumal um ſolche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es alſo eigentlich nur darauf ankommt, den Andern *vorzudenken*, entſchiedene Ueberlegenheit, angeborne Eminenz, welche nur die Natur und höchſt ſelten verleiht, unerläßlich erfordert iſt, und Keiner Gehör verdient, der nicht ſogleich Proben derſelben ablegt. Könnte dem Publiko die ſelbſteigene Einſicht hierin verliehen werden; ſo würde es nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, alſo an den zahlloſen Stümpereien in Poeſie und Philoſophie, wie ſie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen ſie kennen und verſtehen zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren.

Kapitel 16. *)

Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im ſiebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretiſchen das Ausgehn von Begriffen nur zu mittelmäßigen Leiſtungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anſchauung ſelbſt, als der Urquelle aller Erkenntniß, erfordern. Im Praktiſchen verhält es ſich nun aber umgekehrt: hier iſt das Beſtimmtwerden durch das Anſchauliche die Weiſe des Thiers, des Menſchen aber unwürdig, als welcher Begriffe hat, ſein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt iſt von der Macht der anſchaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben iſt. In dem Maaße, wie der Menſch dieſes Vorrecht geltend macht, iſt ſein Handeln vernünftig zu nennen, und nur in dieſem Sinne kann von praktiſcher Vernunft die Rede ſeyn, nicht im Kantiſchen, deſſen Unſtatthaftigkeit ich in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es iſt aber nicht leicht, ſich durch Begriffe allein beſtimmen zu laſſen: auch auf das ſtärkſte Gemüth dringt die vorliegende nächſte Außenwelt, mit ihrer anſchaulichen Realität, gewaltſam ein. Aber eben in der Beſiegung dieſes Eindrucks, in der Vernichtung ſeines Gaukelſpiels, zeigt der Menſchengeiſt ſeine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Luſt und Genuß ihn ungerührt laſſen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erſchüttert, das Flehen irrender Freunde ſeinen Entſchluß nicht wanken macht, die Truggeſtalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umſtellen, ihn unbewegt laſſen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Faſſung bringt, noch irre macht an ſeinem eigenen Werth: dann ſcheint er unter dem Einfluß einer ihm allein ſichtbaren Geiſterwelt (und das iſt die der Begriffe) zu ſtehn, vor welcher jene Allen offen daliegende, anſchauliche Gegenwart wie ein Phantom zer-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 16 des erſten Bandes, oder SS. 125—136 der erſten Aufl.

ſieht. — Was hingegen der Außenwelt und ſichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, iſt die Nähe und Unmittelbarkeit derſelben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfaſſender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eiſen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbirt und in heftige Schwankungen verſetzt werden kann; ſo kann bisweilen ſelbſt ein ſtarker Geiſt durch geringfügige Begebenheiten und Menſchen, wenn ſie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Faſſung gebracht und perturbirt werden, und den überlegteſten Entſchluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken verſetzen. Denn der relative Einfluß der Motive ſteht unter einem Geſetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengeſetzt iſt, und in Folge deſſen ein ſehr kleines, aber ſehr nahe liegendes Motiv ein an ſich viel ſtärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beſchaffenheit des Gemüths aber, vermöge deren es dieſem Geſetze gemäß ſich beſtimmen läßt und nicht, kraft der wirklich praktiſchen Vernunft, ſich ihm entzieht, iſt es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder Affekt (animi perturbatio) entſteht eben dadurch, daß eine auf unſern Willen wirkende Vorſtellung uns ſo übermäßig nahe tritt, daß ſie uns alles Uebrige verbirgt und wir nichts mehr als ſie ſehn können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berückſichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man ſich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzuſehn, ſie ſei Vergangenheit, mithin ſeiner Apperception den Briefſtil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch ſehr wohl, umgekehrt, das längſt Vergangene ſo lebhaft als gegenwärtig anzuſehn, daß alte, längſt ſchlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand ſich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüſten und aus der Faſſung gerathen, wenn die Vernunft ihn ſtets bedenken ließe, was eigentlich der Menſch iſt: das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und ſtündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigſte Weſen, τὸ δειλόκαιρον ζωον, welches daher in beſtändiger Sorge und Furcht zu leben hat.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche leiſtet zunächſt dies, daß ſie das Einſeitige und Zerſtückelte der bloß anſchauenden Erkenntniß wieder zuſammenſetzt und die Gegenſätze, welche dieſe darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Reſultat gewonnen wird. Z. B. faſſen wir die ſchlechte Handlung eines Menſchen ins Auge, ſo werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Noth, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Reſultat, daß er durch angemeſſene Strafe gebändigt, eingeſchränkt, gelenkt werden müſſe.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausſpruch: si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden poſitiver, der Genuß negativer Natur iſt; ſo wird Der, welcher die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtſchnur ſeines Thuns nimmt und demnach deſſen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das sustine et abstine ſehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichſte Schmerzloſigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhafteſten Freuden und Genüſſe meiſtens zum Opfer bringt, eingedenk des Ariſtoteliſchen ὁ φρονιμος το ἀλυπον διωκει, ου το ἡδυ. Daher borgt bei ihm ſtets die Zukunft von der Gegenwart; ſtatt daß beim leichtſinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei Jenem muß freilich die Vernunft meiſtens die Rolle eines grämlichen Mentors ſpielen und unabläſſig auf Entſagungen antragen, ohne dafür etwas Anderes verſprechen zu können, als eine ziemlich ſchmerzloſe Exiſtenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, deſſen Ergebniß, im berechenbar glücklichſten Fall, kein anderes ſeyn kann, als das beſagte.

Dieſes Streben nach einer ſchmerzloſen Exiſtenz, ſo weit ſie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntniß der wahren Beſchaffenheit des Lebens, möglich ſeyn möchte, hat, als es mit ſtrenger Konſequenz und bis zum äußerſten Extrem durchgeführt wurde, den Kynismus erzeugt, aus welchem nachher der Stoicismus hervorgieng; wie ich Dies, zu feſterer Begründung der unſer erſtes Buch beſchließenden Darſtellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralſyſteme des Alterthums, das Platoniſche allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückſäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenſeit des Todes, ſondern in dieſer Welt. Denn ſie iſt ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben: deshalb erwählt ſie der Weiſe. Daher eben ſtammen die, beſonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und ſcharfen, ſtets erneuerten Unterſuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für ſich, zum glücklichen Leben hinreichend ſei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weiſe auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich ſei; oder ob es ſo weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierſtein einer Ethik dieſer Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag ſie das nicht; ſo leiſtet ſie nicht, was ſie ſoll, und iſt zu verwerfen. Ich will den angegebenen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Ausſprüche der Alten außer Zweifel ſetzen. Ariſtoteles ſagt in der Eth. magna I, 3: *'Η ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν*, womit zu vergleichen Eth. Nicom. I, 5. — Cic. Tusc. V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent: profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (de repugn. stoic. c. 18) hat Chryſippos geſagt: *το κατα κακιαν ζῃν τῳ κακοδαιμονως ζῃν ταυτον εστι.* — Ibid. c. 26: *ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια.* — Stob. Ecl.: *Την μεν ευδαιμονιαν λεγουσι σκοπον εκκεισθαι· τελος δε ειναι τυχειν της ευδαιμονιας.* — Arrian. diss. Epict. I, 4: *'Η αρετη ταυτην ἔχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι.* — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Dieſen Zweck des glücklichſten Lebens alſo ſetzte ſich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiſer Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: *Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζῃν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας.* Nur aber ſchlugen die Kyniker zu dieſem Ziel einen ganz beſondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengeſetzten: den der möglichſt weitgetriebenen Entbehrung. Sie giengen nämlich von der Einſicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte verſetzen, und das mühevolle, meiſtens vereitelte Streben dieſe zu erlangen, oder, wenn ſie erlangt ſind, die Furcht ſie zu verlieren, endlich gar der Verluſt ſelbſt, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten ſie, um zum ſchmerzloſeſten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichſten Entbehrung, und flohen alle Genüſſe, als Fallſtricke, durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten ſie dem Glück und ſeinen Launen kühn Trotz bieten. Dies iſt der Geiſt des Kynismus: ihm gemäß iſt der Ausſpruch, welchen Stobäos (Ecl. II, 7.) anführt: *Διογενης εφη νομιζειν ὁραν την Τυχην ενορμωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλειν κυνα λυσσητηρα.* Ihn bezeugt auch die Grabſchrift des Diogenes, bei Suidas, voce φιλισκος:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
Κυδος ὁ πας αιων, Διογενες, καθελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
Θνατοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

Der Grundgedanke des Kynismus iſt demnach, daß das Leben in ſeiner einfachſten und nackteſten Geſtalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beſchwerden, das erträglichſte, mithin zu erwählen ſei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demſelben urſprünglich eignen. Daher iſt als der Kernausdruck ſeiner Lehre der Satz anzuſehn: *Διογενης εβοα πολλακις λεγων, τον των ανθρωπων βιον ῥαδιον ὑπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια.* (Diog.

Laert. VI. 44.) Ferner auch: *Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζῃν ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθεριας προκρινων.* (Ibid. 71.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antiſthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Beſitz, allen Bequemlichkeiten und Genüſſen entſagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft ſind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehn. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendeſten Bedürfniſſe und Entbehrung alles Ueberflüſſigen gedachten ſie leichteſten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten ſie ſich mit Dem, was in Athen und Korinth ſo ziemlich umſonſt zu haben war, wie Lupinen, Waſſer, ein ſchlechtes Tribonion, Schnappſack und Knittel, bettelten gelegentlich, ſo weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfniſſe hinausgieng. Unabhängigkeit, im weiteſten Sinn, war ihre Abſicht. Ihre Zeit brachten ſie zu mit Ruhen, Umhergehn, Reden mit allen Menſchen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorgloſigkeit und große Heiterkeit. Da ſie nun, bei dieſer Lebensweiſe, kein eigenes Trachten, keine Abſichten und Zwecke zu verfolgen hatten, alſo über das menſchliche Treiben ſelbſt hinausgehoben waren, dabei auch ſtets voller Muße genoſſen, eigneten ſie, als Männer von erprobter Geiſtesſtärke, ſich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher ſagt Apulejus, (Florid. IV.): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter. Auch hierin alſo, wie in ſo vielem Andern, zeigen ſie große Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den beſſern und ächten unter dieſen, deren Ideal man ſich an dem Kapuziner Chriſtoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt dieſe Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Urſache. Der Grundgedanke Beider iſt ganz verſchieden: bei den Mönchen iſt er, wie bei den ihnen verwandten Saniaſſis, ein über das

Leben hinausgeſtecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter ſei, ſeine Wünſche und Bedürfniſſe auf das Minimum herabzuſetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches ſogar unmöglich iſt, da mit der Befriedigung die Wünſche und Bedürfniſſe ins Unendliche wachſen; daher ſie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichſte Glückſäligkeit in dieſem Leben, zu erreichen, den Weg der Entſagung einſchlugen, als den kürzeſten und leichteſten: ὅθεν και τον Κυνισμον ειρηκασι συντομον επ' αρετην ὁδον. Diog. Laert. VI, 103. — Die Kyniker waren ausſchließlich praktiſche Philoſophen: wenigſtens iſt mir keine Nachricht von ihrer theoretiſchen Philoſophie bekannt.

Aus ihnen giengen nun die Stoiker dadurch hervor, daß ſie das Praktiſche in ein Theoretiſches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen ſei nicht erfordert, ſondern es reiche hin, daß man Beſitz und Genuß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen: man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie Alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ' ἡμιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet c. 7, der Weiſe werde, wie Einer, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder gehn zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens heranſophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungrig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten, dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr faſtidiöſe Geſichter ſchnitten und nur immer brav verſicherten, ſie machten ſich den Teufel etwas aus der ganzen Freſſerei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoiker: ſie waren demnach bloße Maulhelden und zu den Kynikern verhalten ſie ſich ungefähr, wie wohlgemäſtete Benediktiner und Auguſtiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr ſie nun die Praxis vernachläſſigten, deſto feiner ſpitzten ſie die Theorie zu. Der am Schluſſe unſers erſten Buches gegebenen Auseinanderſetzung derſelben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unſyſtematiſch abgefaßt ſind, nach dem letzten Grunde jenes uns unabläſſig zugemutheten, unerſchütterlichen Gleichmuthes forſchen; ſo finden wir keinen andern, als die Erkenntniß der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unſerm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einſicht hierin unſre Anſprüche regulirt; ſo iſt Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig ſind. Dabei wird, beſonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß Alles was ουκ εφ' ἡμιν iſt (d. h. nicht von uns abhängt) ſofort auch ου προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls ſtehn, mithin ſobald er, dieſe Macht übend, ſie uns entreißt, wir unglücklich ſind, wenn wir unſer Glück darin geſetzt haben. Dieſem unwürdigen Schickſal ſoll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehn, vermöge deſſen wir alle jene Güter nie als die unſrigen betrachten, ſondern nur als auf unbeſtimmte Zeit uns geliehen: nur ſo können wir ſie eigentlich nie verlieren. Daher ſagt **Seneka** (ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und **Diog. Laertius**: *ἰσον δε ειναι το κατ' αρετην ζῃν τῳ κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζῃν.* (7, 87.) Hierher gehört beſonders die Stelle in **Arrians** Epiktetiſchen Abhandlungen B. III. c. 24, 84—89; und ſpeciell, als Beleg des, §. 16 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 132), in dieſer Hinſicht von mir Geſagten, die Stelle: *Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας* (notiones generales) *μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους* (rebus singulis), ibid. IV. 1, 42. Desgleichen die Stelle im **Antoninus** (IV, 29): *Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα*: d. h. „wenn Der ein Fremdling in der Welt iſt, welcher nicht weiß, was es darin giebt; ſo iſt es nicht weniger Der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht." Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, daß wenn der Menſch dem Gaukelſpiel des Glückes eine Weile zugeſehn hat und nun ſeine Vernunft gebraucht, er ſowohl den ſchnellen Wechſel der Würfel, als die innere Werthloſigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müſſe. Ueberhaupt läßt die Stoiſche Anſicht ſich auch ſo bezeichnen: Unſer Leiden entſpringt allemal aus dem Mißverhältniß zwiſchen unſern Wünſchen und dem Weltlauf. Daher muß Eines dieſer Beiden geändert und dem Andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unſerer Macht ſteht (*ουκ εφ' ἡμιν*); ſo müſſen wir unſer Wollen und Wünſchen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein iſt *εφ' ἡμιν*. Dieſes Anpaſſen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, alſo zur Natur der Dinge, wird ſehr oft unter dem vieldeutigen *κατα φυσιν ζῃν* verſtanden. Man ſehe **Arrians** Diss. II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet dieſe Anſicht **Seneka**, indem er ſagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. (ep. 119.) Auch **Cicero**, durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. (Tusc. IV, 26.) Desgleichen **Arrian**: *Ου γαρ εκπληρωσει των επιϑυμουμενων ελευϑερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευῃ της επιϑυμιας.* (IV, 1. 175.)

Als Belege deſſen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζῃν der Stoiker geſagt habe, kann man die in der historia philosophiae Graeco-Romanae von **Ritter** und **Preller** §. 398 zuſammengeſtellten Anführungen betrachten; desgleichen den Ausſpruch des **Seneka**: Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi (ep. 31 und nochmals ep. 74.) Den Geiſt der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich dieſe Stelle des **Seneka**: Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. (ep. 92.) Ein zuſammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des **Kynismus**, aus welchem ſie entſprungen, durchaus kein anderer iſt, als ein möglichſt ſchmerzloſes und dadurch möglichſt glückliches Leben: woraus folgt, daß die Stoiſche Moral nur eine beſondere Art des **Eudämonismus** iſt. Sie hat nicht, wie die Indiſche, die Chriſtliche, ſelbſt die Platoniſche Ethik, eine metaphyſiſche Tendenz, einen transſcendenten Zweck, ſondern einen völlig immanenten, in dieſem Leben erreichbaren: die *αταραξια* und ungetrübte Glückſäligkeit des Weiſen, den nichts anfechten kann. Doch iſt nicht zu leugnen, daß die ſpätern Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen dieſen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketiſche Tendenz verrathen, welches dem damals ſchon ſich verbreitenden Chriſtlichen und überhaupt orientaliſchen Geiſt zuzuſchreiben iſt. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene *αταραξια*, in der Nähe und ernſtlich betrachten; ſo finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schickſals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüſſe, den Unbeſtand des Glücks ſich ſtets gegenwärtig erhält, auch eingeſehn hat, daß zwiſchen Glück und Unglück der Unterſchied ſehr viel kleiner iſt, als unſre Anticipation Beider ihn uns vorzuſpiegeln pflegt. Dies iſt aber noch kein glücklicher Zuſtand, ſondern nur das gelaſſene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergeſehn hat. Doch liegt Geiſtesgröße und Würde darin, daß man ſchweigend und gelaſſen das Unvermeidliche trägt, in melancholiſcher Ruhe, ſich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieſer zu jenem übergehn. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffaſſen als eine geiſtige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüſſe des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anſtrengung abhärtet, man auch ſein Gemüth abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verluſt, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menſchen.

Ich bemerke noch, daß die καθήκοντα der Stoiker, welche Cicero officia überſetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das was zu thun der Sache angemeſſen iſt, Engliſch incumbencies, Italiäniſch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, alſo überhaupt was einem vernünftigen Menſchen zu thun zukommt. Man ſehe Diog. Laert. VII, 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu ſo manchen Kapuzinaden Arrian's paßt, ſpricht auf das deutlichſte Seneka aus: Quid est Deus? mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17.*)

Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen.

Den Menſchen ausgenommen, wundert ſich kein Weſen über ſein eigenes Daſeyn; ſondern ihnen Allen verſteht daſſelbe ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere ſpricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten ſind, um bei ihrem Wiederbegegnen ſich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erſcheinung noch feſt am Stamme der Natur, dem ſie entſproſſen, und iſt der unbewußten Allwiſſenheit der großen Mutter theilhaft. — Erſt nachdem das innere Weſen der Natur (der Wille zum Leben in ſeiner Objektivation) ſich durch die beiden Reiche der bewußtloſen Weſen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüſtig und wohlgemuth, geſteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, alſo im Menſchen, zum erſten Male zur Beſinnung: dann wundert es ſich über ſeine eigenen Werke und frägt ſich, was es ſelbſt ſei. Seine Verwunderung iſt aber um ſo ernſtlicher, als es hier zum erſten Male mit Bewußtſeyn dem Tode gegenüberſteht, und neben der Endlichkeit alles Daſeyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens ſich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieſer Beſinnung und dieſer Verwunderung entſteht daher das dem Menſchen allein eigene Bedürfniß einer Metaphyſik: er iſt ſonach ein animal metaphysicum. — Dieſem gemäß ſagt auch Ariſtoteles im Eingang ſeiner Metaphyſik: Δια γαρ το θαυμαζειν οι ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. Auch beſteht die eigentliche philoſophiſche Anlage zunächſt darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche ſich zu verwundern fähig iſt, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erſcheinung zu ſeinem Problem zu machen; während die Forſcher in den Realwiſſenſchaften ſich nur über ausgeſuchte und ſeltene Erſcheinungen verwundern und ihr Problem bloß iſt, dieſe auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Menſch in intellektualer Hinſicht ſteht, deſto weniger Räthſelhaftes hat für ihn das Daſeyn ſelbſt: ihm ſcheint vielmehr ſich Alles, wie es iſt, und daß es ſei, von ſelbſt zu verſtehn. Dies beruht darauf, daß ſein Intellekt ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, als Medium der Motive dem Willen dienſtbar zu ſeyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derſelben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon iſt, ſich vom Ganzen der Dinge gleichſam ablöſend, demſelben gegenüber zu treten und ſo einſtweilen als für ſich beſtehend, die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Hingegen iſt die hieraus entſpringende philoſophiſche Verwunderung im Einjenen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch dieſe allein; ſondern ohne Zweifel iſt es das Wiſſen um den Tod und neben dieſem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den ſtärkſten Anſtoß zum philoſophiſchen Beſinnen und zu metaphyſiſchen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unſer Leben endlos und ſchmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt daſei und gerade dieſe Beſchaffenheit habe; ſondern eben auch ſich Alles von ſelbſt verſtehn. Dem entſprechend finden wir, daß das Intereſſe, welches philoſophiſche, oder auch religiöſe Syſteme einflößen, ſeinen allerſtärkſten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daſeyn ihrer Götter zur Hauptſache zu machen und dieſes am eifrigſten zu vertheidigen ſcheinen; ſo iſt dies im Grunde doch nur, weil ſie an daſſelbe ihr Unſterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieſes iſt es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen daſſelbe anderweitig ſicher ſtellen könnte; ſo würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde faſt gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unſterblichkeit ihnen bewieſen wäre: denn das Intereſſe am Daſeyn der Götter verſchwände mit der Hoffnung einer näheren Bekanntſchaft mit ihnen, bis auf den Reſt, der ſich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil ſie Urſprünglichkeit des Weſens vorausſetzte, als unverträglich mit dem Daſeyn von Göttern nachweiſen; ſo würden ſie dieſe bald ihrer eigenen Unſterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demſelben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialiſtiſchen Syſteme, wie auch die abſolut ſkeptiſchen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

---

*) Dieſes Kap. ſteht in Beziehung zu §. 15 des erſten Bandes, oder SS. 120—125 der erſten Aufl.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moſcheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphyſiſchen Bedürfniß des Menſchen, welches, ſtark und unvertilgbar, dem phyſiſchen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer ſatiriſch gelaunt iſt hinzufügen, daß daſſelbe ein beſcheidener

Burſche ſei, der mit geringer Koſt vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeſchmackten Mährchen läßt er ſich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, ſind ſie ihm hinlängliche Auslegungen ſeines Daſeyns und Stützen ſeiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieſes ſchlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphyſiſche Bedürfniß zahlloſer Millionen Menſchen ſeit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch ſie zu blutigen Kriegen und den ausgedehnteſten Eroberungen zu begeiſtern. Wir finden in ihm die traurigſte und ärmlichſte Geſtalt des Theismus. Viel mag durch die Ueberſetzungen verloren gehn: aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweiſt, daß mit dem metaphyſiſchen Bedürfniß die metaphyſiſche Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es ſcheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche dieſem anders geweſen ſei und daß Die, welche der Entſtehung des Menſchengeſchlechts und dem Urquell der organiſchen Natur bedeutend näher ſtanden, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geiſtes hatten, wodurch ſie einer reineren, unmittelbaren Auffaſſung des Weſens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphyſiſchen Bedürfniß auf eine würdigere Weiſe zu genügen: ſo entſtanden in den Urvätern der Brahmanen, den Riſchis, die faſt übermenſchlichen Konceptionen, welche ſpäter in den Vedas niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen ihren Unterhalt zu gründen und daſſelbe möglichſt auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopoliſten und Generalpächter deſſelben giebt: die Prieſter. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch geſichert werden, daß ſie das Recht erhielten, ihre metaphyſiſchen Dogmen den Menſchen ſehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenſchlummer erwacht iſt, alſo in der erſten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, ſei es auch noch ſo unſinnig, für immer. Hätten ſie zu warten, bis die Urtheilskraft reif iſt; ſo würden ihre Privilegien nicht beſtehn können. ! ! !

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klaſſe von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphyſiſchen Bedürfniß der Menſchen zieht, machen die aus, welche von der Philoſophie leben: bei den Griechen hießen ſie Sophiſten, bei den Neuern Profeſſoren der Philoſophie. Ariſtoteles zählt (Metaph. II, 2.) den Ariſtipp unbedenklich den Sophiſten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65.), nämlich daß er der Erſte unter den Sokratikern geweſen, der ſich ſeine Philoſophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm ſein Geſchenk zurückſandte. Auch bei den Neuern ſind die, welche von der Philoſophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den ſeltenſten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philoſophie leben; ſondern ſogar ſind ſie ſehr oft die Widerſacher, die heimlichen und unverſöhnlichen Feinde dieſer: denn jede ächte und bedeutende philoſophiſche Leiſtung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Abſichten und Beſchränkungen der Gilde ſich nicht fügen; weshalb ſie allezeit bemüht ſind, eine ſolche nicht aufkommen zu laſſen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umſtände, bald Verhehlen, Zudecken, Verſchweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Läſtern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel ſind. Daher hat denn auch ſchon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, ſich keuchend durch's Leben ſchleppen müſſen, bis endlich nach ſeinem Tode die Welt über ihn enttäuſcht wurde, und über ſie. Inzwiſchen hatten ſie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß ſie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philoſophie gelebt, während Jener für dieſe lebte. Iſt er aber todt; da kehrt die Sache ſich um: die neue Generation jener ſtets Vorhandenen wird nun der Erbe ſeiner Leiſtungen, ſchneidet ſie nach ihrem Maaßſtab ſich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philoſophie leben konnte, beruhte auf dem ſeltenen Umſtande, daß, zum erſten Male wieder, ſeit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philoſoph auf dem Throne ſaß: nur unter ſolchen Auſpicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, ſo ſehn wir auch ſchon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, ſein Meiſterwerk in der 2ten Ausg. modificiren, kaſtriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, ſeine Stelle zu verlieren; ſo daß ihn Campe in Braunſchweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt ſeiner Familie bei ihm zu leben: (Ring, Anſichten aus Kants Leben. S. 68.) Mit der Univerſitätsphiloſophie iſt es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derſelben iſt, den Studenten, im tiefſten Grunde ihres Denkens, diejenige Geiſtesrichtung zu geben, welche das die Profeſſuren beſetzende Miniſterium ſeinen Abſichten angemeſſen hält. Daran mag dieſes, im ſtaatsmänniſchen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß ſolche Kathederphiloſophie ein nervis alienis mobile lignum iſt und nicht für ernſtliche, ſondern nur für Spaaßphiloſophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine ſolche Beaufſichtigung oder Leitung ſich bloß auf die Kathederphiloſophie erſtrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernſtlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünſchenswerth iſt, ſo wünſchenswerth, daß ſelbſt der rohe und dumpfe Haufen, in ſeinen beſonneneren Augenblicken, es höher ſchätzen würde, als Silber und Gold; ſo iſt es, daß ein Lichtſtrahl fiele auf das Dunkel unſers Daſeyns und irgend ein Aufſchluß uns würde über dieſe räthſelhafte Exiſtenz, an der nichts klar iſt, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, geſetzt es ſei an ſich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Löſungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verſchiedenen Weiſen der Befriedigung, welche dieſem ſo ſtarken metaphyſiſchen Bedürfniſſe wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter Metaphyſik verſtehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, alſo über die Natur, oder die gegebene Erſcheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufſchluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur ſteckt und ſie möglich macht. — Nun aber ſetzt die große urſprüngliche Verſchiedenheit der Verſtandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derſelben kommt, einen ſo großen Unterſchied zwiſchen Menſchen, daß, ſobald ein Volk ſich aus dem Zuſtande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphyſik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civiliſirten Völkern, durchgängig zwei verſchiedene

Arten derſelben antreffen, welche ſich dadurch unterſcheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in ſich, die andere ſie außer ſich hat. Da die metaphyſiſchen Syſteme der erſten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; ſo können ſie nur einer äußerſt geringen Anzahl von Menſchen zugänglich ſeyn, auch nur bei bedeutender Civiliſation entſtehn und ſich erhalten. Für die große Anzahl der Menſchen hingegen, als welche nicht zu denken, ſondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, ſondern nur für Autorität empfänglich iſt, ſind ausſchließlich die Syſteme der zweiten Art: dieſe können deshalb als Volksmetaphyſik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoeſie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter verſteht. Jene Syſteme ſind indeſſen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden ſich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerroheſten. Ihre Beglaubigung iſt, wie geſagt, äußerlich und heißt als ſolche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente ſind hauptſächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja ſchon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen oder dem Aehnliches. Suchen ſie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen ſie andere Argumente; ſo machen ſie ſchon einen Uebergang in die Syſteme der erſten Art und können zu einem Mittelſchlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die ſicherſte Bürgſchaft für den fortdauernden Beſitz der Köpfe ihr unſchätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachſen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Syſteme der erſten Art ſich immer nur an Erwachſene wenden, bei dieſen aber allemal ſchon ein Syſtem der zweiten Art im Beſitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphyſik, deren Unterſchied ſich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne Syſtem derſelben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen ſeiner Art ſteht. Zwiſchen denen der erſten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwiſchen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwerdt geführt:

viele von dieſen haben ihre Verbreitung zum Theil dieſer letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter ſich getheilt, und zwar mit ſo entſchiedener Herrſchaft, daß die Völker ſich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterſcheiden und ſondern. Nur ſie ſind, jede in ihrem Bezirke, herrſchend, die der erſten Art hingegen höchſtens tolerirt, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, ſie meiſtens der Bekämpfung durch Feuer und Schwerdt nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig ſchien, auch dieſe mit Erfolg gegen ſie angewendet worden ſind: zudem finden ſie ſich bloß ſporadiſch. Meiſtens hat man ſie jedoch nur in einem Zuſtande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrſchende Syſtem der zweiten Art ihnen vorſchrieb, ihre Lehren ſeinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupaſſen. Bisweilen hat es ſie nicht nur unterjocht, ſondern ſogar dienſtbar gemacht und als Vorſpann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment iſt; da jene Syſteme der erſten Art, weil ihnen die Gewalt genommen iſt, ſich durch Liſt helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die ſich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und ſchwer zu heilenden Schaden ſtiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß ſämmtliche Realwiſſenſchaften, ſogar die unſchuldigſten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Syſteme der zweiten Art ſind, und, ohne ſelbſt mit dieſen in offenem Kriege zu ſtehn, plötzlich und unerwartet, großen Schaden auf dem Gebiete derſelben anrichten. Zudem iſt der durch die erwähnte Dienſtbarmachung bezweckte Verſuch, einem Syſtem, welches urſprünglich ſeine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, ſeiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer ſolchen Beglaubigung fähig; ſo hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt iſt es ſtets ein Wageſtück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterſchieben zu wollen. Wie ſollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philoſophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchſten Rang, wie er der Wahrheit gebürt, Beiſtimmung und Verehrung Aller, tauſend Tempel, in denen ſie verkündigt und geübt wird, geſchworene Prieſterſchaaren, und, was mehr als Alles iſt, das unſchätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch ſie faſt zu angeborenen Ideen werden. Um bei ſolchem Reichthum an Mitteln noch die Beiſtimmung armſäliger Philoſophen zu verlangen, müßte ſie habſüchtiger, oder, um den Widerſpruch derſelben zu beſorgen, furchtſamer ſeyn, als mit einem guten Gewiſſen vereinbar ſcheint.

Zu dem oben aufgeſtellten Unterſchied zwiſchen Metaphyſik der erſten und der zweiten Art knüpft ſich noch folgender. Ein Syſtem der erſten Art, alſo eine Philoſophie, macht den Anſpruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was ſie ſagt, sensu stricto et proprio wahr zu ſeyn: denn ſie wendet ſich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen beſtimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefſten und ſchwierigſten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr faſſen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu ſeyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erſcheinen. Ein Symptom dieſer *allegoriſchen* Natur der Religionen ſind die vielleicht in jeder anzutreffenden *Myſterien*, nämlich gewiſſe Dogmen, die ſich nicht ein Mal deutlich denken laſſen, geſchweige wörtlich wahr ſeyn können. Ja, vielleicht ließe ſich behaupten, daß einige völlige Widerſinnigkeiten, einige wirkliche Abſurditäten, ein weſentliches Ingrediens einer vollkommenen Religion ſeien: denn dieſe ſind eben der Stämpel ihrer *allegoriſchen* Natur und die allein paſſende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verſtande *fühlbar* zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der *Dinge an ſich* handelt, vor welcher die Geſetze dieſer Erſcheinungswelt, denen gemäß ſie ſprechen muß, verſchwinden, und daß daher nicht bloß die widerſinnigen Dogmen, ſondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akomodationen zur menſchlichen Faſſungskraft ſind. In dieſem Geiſte ſcheint mir Auguſtinus und ſelbſt Luther die Myſterien des Chriſtenthums feſtgehalten zu haben, im Gegenſatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verſtändlichkeit herabziehn möchte. Von dieſem Geſichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu ſpotten, ſagen konnte: prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (de carne Christi, c. 5.) — Dieſe ihre allegoriſche Natur entzieht auch die Religionen den der Philoſophie obliegenden Beweiſen und überhaupt der Prüfung; ſtatt deren ſie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es ſich ſo verhalte. Da ſodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal ſo geſtellt iſt, daß ſie, in Hinſicht auf das Praktiſche, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; ſo verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seeligkeit. Wir ſehn alſo, daß die Religionen die Stelle der Metaphyſik überhaupt, deren Bedürfniß der Menſch als unabweisbar fühlt, in der Hauptſache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktiſchen Behuf, als Leitſtern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Troſt in den ſchweren Leiden des Lebens, als wo ſie die Stelle einer objektiv wahren Metaphyſik vollkommen vertreten, indem ſie, ſo gut wie dieſe nur irgend könnte, den Menſchen über ſich ſelbſt und das zeitliche Daſeyn hinausheben: hierin zeigt ſich glänzend der große Werth derſelben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, ſagt ſchon Plato und mit Recht. (de Rep. VI. p. 89. Bip.) Der einzige Stein des Anſtoßes hingegen iſt dieſer, daß die Religionen ihre allegoriſche Natur nie eingeſtehn dürfen, ſondern ſich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun ſie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphyſik, und rufen den Antagonismus dieſer hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen ſie nicht an die Kette gelegt worden, ſich äußert. — Auf dem Verkennen der allegoriſchen Natur jeder Religion beruht auch der in unſern Tagen ſo anhaltend geführte Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten. Beide nämlich wollen das Chriſtenthum sensu proprio wahr haben: in dieſem Sinne wollen die erſtern es ohne Abzug, gleichſam mit Haut und Haar, behaupten; wobei ſie, den Kenntniſſen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen ſchweren Stand haben. Die andern hingegen ſuchen alles eigenthümlich Chriſtliche hinauszuexegeſiren; wonach ſie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr iſt, vielmehr eine bloße Plattiſtiſche, beinahe nur Judenthum, oder höchſtens ſeichter Pelagianismus, und, was das Schlimmſte, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Chriſtenthum durchaus fremd iſt. Ueberdies verſetzt der Verſuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, ſie in die andere Klaſſe der Metaphyſik, in die, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat, alſo auf einen fremden Boden, auf den der philoſophiſchen Syſteme, und ſonach in den Kampf, den dieſe, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das ſchwere Geſchütz der Vernunftkritik: ſich aber dahin zu begeben, wäre für ſie offenbare Vermeſſenheit. —

Zwiſchen beide Klaſſen der Metaphyſik und zur Vermittelung derſelben ſehn wir einen ſeltſamen Zwitter oder Kentauren, die ſogenannte Religionsphiloſophie ſich eindrängen, als eine Art Gnoſis, bemüht, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio ſchon kennen und beſitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüſſig. Denn bloß aus der Religion die Metaphyſik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erſt finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man ſich nur dann entſchließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eiſen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zuſtande vorkommen könne, daher man ſie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte.

Religionen alſo können, als auf die Faſſungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: dieſe von ihnen verlangen, iſt, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgeſetzten Lettern leſen wollte, ſtatt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den ſie, unter dem Schleier der Allegorie, in ſich trägt, ſodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derſelbe durch dieſen Schleier ſichtbar wird, alſo von der Durchſichtigkeit des letzteren. Faſt ſcheint es, daß, wie die älteſten Sprachen die vollkommenſten ſind, ſo auch die älteſten Religionen. Wollte ich die Reſultate meiner Philoſophie zum Maaßſtabe der

Wahrheit nehmen, ſo müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den andern zugeſtehn. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in ſo großer Uebereinſtimmung mit einer Religion zu ſehn, welche auch die Majorität auf Erden für ſich hat, da ſie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Dieſe Uebereinſtimmung muß mir aber um ſo erfreulicher ſeyn, als ich, bei meinem Philoſophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß geſtanden habe. Denn bis 1818, wo mein Werk erſchien, waren über den Buddhaismus nur ſehr wenige, höchſt unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche ſich faſt gänzlich auf einige Aufſätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beſchränkten und hauptſächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erſt ſeitdem iſt nach und nach eine vollſtändigere Kunde davon zu uns gelangt, hauptſächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienſtvollen Petersburger Akademikus J. J. Schmidt, in den Denkſchriften ſeiner Akademie. Möge es dieſem großen Kenner der mittelaſiatiſchen Sprachen doch bald gefallen, uns aus dem Schatze ganzer Buddhaiſtiſcher Bibliotheken, die ihm, und deren Inhalt ſeinem Verſtändniſſe, offen ſtehn, bald einige gewählte Ueberſetzungen aus den Urſchriften ſelbſt mitzutheilen. — Leider iſt uns Cſoma Köröſi, dieſer beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu ſtudiren, viele Jahre in Tibet und beſonders in den Buddhaiſtiſchen Klöſtern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entriſſen, als er anfing, den Ertrag ſeiner Forſchungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwiſchen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in ſeinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur ſelbſt referirte Stellen leſe, z. B. folgende Unterredung des ſterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: there is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. *Brahma* being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.) *)

Den *Fundamentalunterſchied* aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geſchieht, darin ſetzen, ob ſie monotheiſtiſch, polytheiſtiſch, pantheiſtiſch oder atheiſtiſch ſind; ſondern nur darin, ob ſie optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch ſind, d. h. ob ſie das Daſeyn dieſer Welt als durch ſich ſelbſt gerechtfertigt darſtellen, mithin es loben und preiſen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unſerer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht ſeyn ſollte, indem ſie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, urſprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht ſeyn ſollte.

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphyſik, alſo derjenigen, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat und *Philoſophie* genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Urſprung derſelben aus einer *Verwunderung* über die Welt und unſer eigenes Daſeyn, indem dieſe ſich dem Intellekt als ein Räthſel aufdringen, deſſen Löſung ſodann die Menſchheit ohne Unterlaß beſchäftigt. Hier nun will ich zuvörderſt darauf aufmerkſam machen, daß Dieſem nicht ſo ſeyn könnte, wenn die Welt im Spinoziſchen, in unſern Tagen unter

---

*) „Es findet ſich eine Beſchreibung ihrer Unterredung, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, — durch wen die Welt hervorgebracht ſei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es geweſen, der dies oder jenes Ding gemacht oder hervorgebracht und es mit dieſer oder jener Eigenſchaft begabt habe? ob er es geweſen, der die verſchiedenen Umwälzungen zur Zerſtörung und Wiederherſtellung der Welt verurſacht habe? Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er ſelbſt den Buddha, wie die Welt hervorgebracht ſei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den *moraliſchen Werken animaliſcher Weſen* zugeſchrieben, und wird geſagt, daß Alles in der Welt bloße *Illuſion* ſei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der alſo in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird ſein Anhänger."

modernen Formen und Darſtellungen als Pantheismus ſo oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „abſolute Subſtanz", mithin ein ſchlechthin nothwendiges Weſen wäre. Denn dies beſagt, daß ſie mit einer ſo großen Nothwendigkeit exiſtire, daß neben derſelben jede andere, unſerm Verſtande als ſolche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall ausſehn müßte: ſie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, ſondern auch alles irgend mögliche Daſeyn dergeſtalt in ſich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit deſſelben ganz und gar Eins wären, deſſen Nichtſeyn daher auch die Unmöglichkeit ſelbſt wäre, alſo Etwas, deſſen Nichtſeyn, oder Andersſeyn, völlig undenkbar ſeyn müßte, welches mithin ſich ſo wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir ſelbſt Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer ſolchen abſoluten Subſtanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daſeyn könnte; ſo müßte unſer und ihr Daſeyn, nebſt der Beſchaffenheit deſſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja als das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel darzuſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehn, als daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei, wie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers Planeten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem gedankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von ſelbſt zu verſtehn: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem, deſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deutlicher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſonnener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung ſich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophiren geeigneten Köpfen ſich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος, ſteigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig beſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe erfaßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß das Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn. Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines abſolut nothwendigen Weſens, d. h. als etwas, das ſchlechterdings und in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht doch ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Beweiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt auf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald die Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar, ſondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehn wäre; daher unſre Verwunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philoſophiſche Erſtaunen iſt demnach im Grunde ein beſtürztes und betrübtes: die Philoſophie hebt mit einem Mollaccord an. Hieraus ergiebt ſich, daß ſie weder Spinozismus, noch Optimismus ſeyn darf. — Die ſoeben ausgeſprochene nähere Beſchaffenheit des Erſtaunens, welches zum Philoſophiren treibt, entſpringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Böſen in der Welt, welche, ſelbſt wenn ſie im gerechteſten Verhältniß zu einander ſtänden, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas ſind, was ganz und gar und überhaupt nicht ſeyn ſollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entſtehn kann; ſo müſſen auch jene ihren Keim im Urſprunge oder im Kern der Welt ſelbſt haben. Dies anzunehmen wird uns ſchwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der phyſiſchen Welt ſehn, indem wir meinen, daß was die Macht hatte, eine ſolche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böſe müſſen vermeiden können. Am allerſchwerſten wird jene Annahme (deren aufrichtigſter Ausdruck Ormuzd und Ahriman iſt) begreiflicherweiſe dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderſt das Böſe zu beſeitigen, die Freiheit des Willens erfunden: dieſe iſt jedoch nur eine verſteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem ſie ein Operari annimmt, das aus keinem Eſſe hervorgienge. (Siehe

„die beiden Grundprobleme der Ethik" S. 56 ff.) Sodann das Uebel ſuchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Laſt legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc iſt. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böſe aber iſt bloß das Von-ſich-auf-einen-Andern-ſchieben des jedesmaligen Uebels. Alſo, wie oben geſagt, das Böſe, das Uebel und der Tod ſind es, welche das philoſophiſche Erſtaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, ſondern noch mehr, daß ſie eine ſo trübſälige ſei, iſt das punctum pruriens der Metaphyſik, das Problem, welches die Menſchheit in eine Unruhe verſetzt, die ſich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beſchwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erſcheinungen in der Welt finden wir auch die Phyſik (im weiteſten Sinne des Worts) beſchäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen ſelbſt liegt ſchon, daß ſie nicht genügen können. Die Phyſik vermag nicht auf eigenen Füßen zu ſtehn, ſondern bedarf einer Metaphyſik, ſich darauf zu ſtützen; ſo vornehm ſie auch gegen dieſe thun mag. Denn ſie erklärt die Erſcheinungen durch ein noch Unbekannteres, als dieſe ſelbſt ſind: durch Naturgeſetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zuſtand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein phyſiſchen Urſachen erklärbar ſeyn. Allein eben ſo nothwendig müßte eine ſolche Erklärung, geſetzt man gelänge wirklich ſo weit, ſie geben zu können, — ſtets mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet ſeyn (gleichſam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferſe, oder der Teufel mit dem Pferdefuß) vermöge welcher alles ſo Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erſtlich nämlich mit dieſer, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Urſachen und Wirkungen, d. h. zuſammenhängenden Veränderungen, ſchlechterdings nie zu erreichen iſt, ſondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieſer, daß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt, ſtets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den urſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich hervorthuenden

Naturkräften, vermöge welcher jene auf beſtimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elaſticität, Wärme, Elektricität, chemiſche Kräfte u. ſ. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung ſtehn bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer ſonſt vollkommen aufgelöſten algebraiſchen Gleichung. Dieſe zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein phyſikaliſchen, d. h. kauſalen Erklärung, zeigen an, daß eine ſolche nur *relativ* wahr ſeyn kann, und daß die ganze Methode und Art derſelben nicht die einzige, nicht die letzte, alſo nicht die genügende, d. h. nicht diejenige ſeyn kann, welche zur befriedigenden Löſung des ſchweren Räthſels der Dinge und zum wahren Verſtändniß der Welt und des Daſeyns jemals zu führen vermag; ſondern daß die *phyſiſche* Erklärung, überhaupt und als ſolche, noch einer *metaphyſiſchen* bedarf, welche den Schlüſſel zu allen ihren Vorausſetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einſchlagen müßte. Der erſte Schritt hiezu iſt, daß man den Unterſchied beider, mithin den zwiſchen *Phyſik* und *Metaphyſik*, zum deutlichen Bewußtſeyn bringt und feſthält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantiſchen Unterſcheidung zwiſchen *Erſcheinung* und *Ding an ſich*. Eben weil *Kant* das Letztere für ſchlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine *Metaphyſik*, ſondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße *Phyſik*, welche ſtets nur von Erſcheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphyſik ſtrebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philoſophie an die Kantiſche nachzuweiſen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, daß *Kant*, in ſeiner ſchönen Erklärung des Zuſammenbeſtehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Krit. d. rein. Vern. erſte Aufl. S. 532—554 u. Krit. d. prakt. Vern. S. 224—231 der Roſenkranz. Ausg.), darthut, wie eine und dieſelbe Handlung einerſeits aus dem Charakter des Menſchen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar ſei, dabei aber andererſeits doch als das Werk ſeines freien Willens angeſehn werden müſſe: und in gleichem Sinne ſagt er, §. 53 der *Prolegomena*: „zwar wird aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen

„doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt, (obzwar „ihr zum Grunde liegt) Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und „Freiheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, „ein Mal als Erſcheinung, das andere Mal als einem Dinge an „ſich ſelbſt, ohne Widerſpruch beigelegt werden können." Was nun alſo Kant von der Erſcheinung des Menſchen und ſeines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erſcheinungen in der Natur aus, indem ſie ihnen den Willen als Ding an ſich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt ſich zunächſt ſchon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Menſch ſei von den übrigen Weſen und Dingen in der Natur ſpecifiſch, toto genere und von Grund aus verſchieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieſer anticipirenden Abſchweifung kehre ich zurück zu unſerer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Phyſik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich ſage alſo: phyſiſch iſt freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der geſtoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine phyſiſche Erklärung an ſich möglich ſeyn, die dieſes eben ſo begreiflich machte, als jene es iſt. Aber eben jene, die wir ſo vollkommen zu verſtehn wähnen, iſt uns im Grunde ſo dunkel wie Letzteres: denn was das innere Weſen der Expanſion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elaſticität und Schwere ſei, — bleibt, nach allen phyſikaliſchen Erklärungen, ein Myſterium, ſo gut wie das Denken. Weil aber bei dieſem das Unerklärbare am unmittelbarſten hervortritt, machte man hier ſogleich einen Sprung aus der Phyſik in die Metaphyſik und hypoſtaſirte eine Subſtanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — verſetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht ſo ſtumpf geweſen, nur durch die auffallendeſte Erſcheinung frappirt werden zu können; ſo hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtſchaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in dieſem erklären müſſen. Denn die Qualität jedes unorganiſchen Körpers iſt eben ſo geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weiſe ſtößt daher überall die phyſiſche Erklärung auf ein Metaphyſiſches, durch welches ſie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu ſeyn. Nimmt man es ſtreng, ſo ließe ſich behaupten, daß alle Naturwiſſenſchaft im Grunde nichts weiter leiſtet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zuſammenzubringen, zu klaſſifiziren. — Eine Phyſik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und alſo das Weſen der Welt erſchöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Vom Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis u. ſ. w., können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen, d. h. eine Lehre, welche die Erſcheinung zum Dinge an ſich machte. Aber alle ihre Erklärungen ſuchen den Erklärern ſelbſt und Andern zu verbergen, daß ſie die Hauptſache, ohne Weiteres, vorausſetzen. Sie bemühen ſich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geiſtigen, phyſiſch ſind: mit Recht; nur ſehn ſie nicht ein, daß alles Phyſiſche andrerſeits zugleich ein Metaphyſiſches iſt. Das iſt aber auch, ohne Kant, ſchwer einzuſehn, da es die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Ding an ſich vorausſetzt. Dennoch hat ſich, ſelbſt ohne dieſe, Ariſtoteles, ſo ſehr er auch zur Empirie geneigt und von Platoniſcher Hyperphyſik entfernt war, von jener beſchränkten Anſicht frei gehalten: er ſagt: ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ᾗ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. Metaph. V. 1. Eine ſolche abſolute Phyſik, wie oben beſchrieben, welche für keine Metaphyſik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: ſie wäre die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik, würde jedoch, auf dieſer hohen Stelle, ſich faſt ſo ausnehmen, wie Holbergs theatraliſcher Kannengießer, den man zum Burgemeiſter gemacht. Sogar hinter dem an ſich abgeſchmackten, auch meiſtens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als ſeine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer ſolchen abſoluten Phyſik ohne Metaphyſik. Allerdings müßte eine ſolche für die Ethik zerſtörend ſeyn und wie man fälſchlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, ſo gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphyſik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieſes aufſtellen: „ich glaube an eine Metaphyſik." In dieſer Hinſicht iſt es wichtig und nothwendig, daß man ſich von der Unhaltbarkeit einer *abſoluten Phyſik* überzeuge; um ſo mehr, da dieſe, der eigentliche *Naturalismus*, eine Anſicht iſt, die ſich dem Menſchen von ſelbſt und ſtets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann; als deren Surrogat, in dieſer Hinſicht, allerlei Syſteme und Glaubenslehren, inſofern und ſo lange ſie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalſche Anſicht ſich dem Menſchen von ſelbſt aufdringt und erſt künſtlich entfernt werden muß, iſt daraus erklärlich, daß der Intellekt urſprünglich nicht beſtimmt iſt, uns über das Weſen der Dinge zu belehren, ſondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unſern Willen, uns zu zeigen: er iſt, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in dieſem die Welt ſich auf eine Weiſe ſchematiſirt, welche eine ganz andere, als die ſchlechthin wahre Ordnung der Dinge darſtellt, weil ſie eben uns nicht den Kern, ſondern nur die äußerſte Schaale derſelben zeigt, geſchieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um ſo weniger, als er doch wieder in ſich ſelbſt die Mittel findet, jenen Irrthum zu rektifiziren, indem er zur Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge gelangt, welche Unterſcheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meiſtens ſehr unvollkommen zum Bewußtſeyn gebracht und daher ungenügend ausgeſprochen wurde, ja, oft in ſeltſamer Verkleidung auftrat. Schon die Chriſtlichen Myſtiker z. B. erklären den Intellekt, indem ſie ihn das *Licht der Natur* nennen, für unzulänglich, das wahre Weſen der Dinge zu erfaſſen. Er iſt gleichſam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Weſen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie geſagt, zuvörderſt, auf dem empiriſchen Wege ſelbſt, dadurch hervor, daß jede phyſikaliſche Erklärung das Einzelne aus ſeiner Urſache erklärt, die Kette dieſer Urſachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wiſſen, ins Unendliche rückwärts läuft, ſo daß ſchlechthin keine jemals die erſte ſeyn konnte. Sodann aber wird die Wirkſamkeit jeder Urſache zurückgeführt auf ein Naturgeſetz, und dieſes endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das ſchlechthin Unerklärliche ſtehn bleibt. Dieſes Unerklärliche aber, auf welches alle Erſcheinungen jener ſo klar gegebenen und ſo natürlich erklärbaren, Welt von der höchſten bis zur niedrigſten, zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art ſolcher Erklärung nur eine bedingte, gleichſam nur ex concessis iſt, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben ſagte, daß phyſiſch Alles und nichts erklärbar ſei. Jenes ſchlechthin Unerklärliche, welches alle Erſcheinungen durchzieht, bei den höchſten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendeſten, jedoch auch bei den niedrigſten, z. B. den mechaniſchen, eben ſo wohl vorhanden iſt, giebt Anweiſung auf eine der phyſiſchen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das iſt, was Kant die Ordnung der Dinge an ſich nennt und was den Zielpunkt der Metaphyſik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philoſophiſchen Grundwahrheit, welche wir in der erſten Hälfte dieſes Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft iſt: daß nämlich alles Objekt, ſowohl ſeinem objektiven Daſeyn überhaupt, als der näheren Beſchaffenheit deſſelben nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt.

Mit dem Naturalismus, oder der rein phyſikaliſchen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: ſie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und Anfangsloſe Kauſalreihen, unerforſchliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangsloſe Zeit, endloſe Theilbarkeit der Materie, und dieſes Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt in dieſer Beziehung alle frühern Jahrhunderte in tiefen Schatten, und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten Mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik (im weiten Sinn der Alten verſtanden) je machen möge; ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehn ſeyn; ſo wenig, als eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Kenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen; während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt, zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſeyn. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte; ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan. Vielmehr werden die größten Fortſchritte der Phyſik das Bedürfniß einer Metaphyſik nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andrerſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt, daſſelbe von allem bloß Phyſiſchen reiner abſondert, und eben auch das vollſtändiger und genauer erkannte Weſen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollſtändiger empiriſch erkannt, nur deſto räthſelhafter ſich darſtellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, ſimple Naturforſcher, in einem abgeſonderten Zweige der Phyſik, nicht ſofort deutlich inne: vielmehr ſchläft er behaglich bei ſeiner erwählten Magd im Hauſe des Odyſſeus, ſich aller Gedanken an die Penelopeia entſchlagend (ſiehe Kap. 12 am Ende). Daher ſehn wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueſte durchforſcht, die Inteſtina der Inteſtinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur; ſo hören ſie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schaalen weiter. — Jedoch ſei auch andrerſeits bemerkt, daß die möglichſt vollſtändige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphyſik iſt: daher ſoll Keiner ſich an dieſe wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zuſammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwiſſenſchaft ſich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Löſung vorhergehn.

Dann aber muß ſeine Erkenntniß ſich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethiſchen Phänomene ſind wichtiger, als die phyſiſchen, in demſelben Maaße wie z. B. der animaliſche Magnetismus eine ungleich wichtigere Erſcheinung, als der mineraliſche iſt. Die letzten Grundgeheimniſſe trägt der Menſch in ſeinem Innern, und dieſes iſt ihm am unmittelbarſten zugänglich; daher er nur hier den Schlüſſel zum Räthſel der Welt zu finden und das Weſen aller Dinge an Einem Faden zu erfaſſen hoffen darf. Das eigenſte Gebiet der *Metaphyſik* liegt alſo allerdings in Dem, was man Geiſtesphiloſophie genannt hat.

„Du führſt die Reihen der Lebendigen
„Vor mir vorbei, und lehrſt mich meine Brüder
„Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen;
— — — — — — — — — —
„Dann führſt Du mich zur ſichern Höhle, zeigſt
„Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
„Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.“

Was nun endlich *die Quelle oder das Fundament* der metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft; ſo habe ich ſchon weiter oben mich gegen die, auch von *Kant* wiederholte, Vorausſetzung erklärt, daß es in *bloßen Begriffen* liegen müſſe. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erſte ſeyn: denn ſie ſind allemal aus irgend einer Anſchauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, iſt wahrſcheinlich das Beiſpiel der Mathematik geweſen. Dieſe kann, wie beſonders in der Algebra, Trigonometrie, Analyſis geſchieht, die Anſchauung ganz verlaſſend, mit bloßen abſtrakten, ja nur durch Zeichen ſtatt der Worte repräſentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig ſichern und dabei ſo fern liegenden Reſultate gelangen, daß man, auf dem feſten Boden der Anſchauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie *Kant* genugſam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allerſicherſten und beſtimmteſten Anſchauungen, nämlich den der a priori erkannten Größenverhältniſſe, abgezogen ſind und daher durch dieſe ſtets wieder realiſirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetiſch, mittelſt Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometriſch, mittelſt der von Kant ſo genannten Konſtruktion der Begriffe. Dieſes Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphyſik aufbauen zu können, wie z. B. Weſen, Seyn, Subſtanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Abſolutes, Grund, u. ſ. w. Denn urſprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, ſind dergleichen Begriffe keineswegs; ſondern auch ſie ſind, wie alle Begriffe, aus Anſchauungen abgezogen und, da ſie nicht, wie die mathematiſchen, das bloß Formale der Anſchauung, ſondern mehr enthalten; ſo liegen ihnen empiriſche Anſchauungen zum Grunde: alſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchöpfen, was nicht auch die empiriſche Anſchauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe ſehr weite Abſtraktionen ſind, viel ſicherer und aus erſter Hand von dieſer empfinge. Denn aus Begriffen läßt ſich nie mehr ſchöpfen, als die Anſchauungen enthalten, aus denen ſie abgezogen ſind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. ſolche die keinen empiriſchen Urſprung haben; ſo laſſen ſich bloß die aufweiſen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloß formalen Theil der Anſchauung betreffen, folglich allein die mathematiſchen, und höchſtens noch der Begriff der Kauſalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entſprungen iſt, aber doch nur mittelſt derſelben (zuerſt in der Sinnesanſchauung) ins Bewußtſeyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiet gültig iſt; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derſelbe bloß dient, der Erfahrung Zuſammenhang zu ertheilen, nicht aber ſie zu überfliegen, daß er alſo bloß phyſiſche Anwendung geſtattet, nicht metaphyſiſche. Apodiktiſche Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Urſprung a priori geben: eben dieſer aber beſchränkt ſie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß ſie durch die ſubjektive Beſchaffenheit des Intellekts bedingt ſei. Dergleichen Erkenntniß alſo, weit entfernt uns über die Erfahrung hinaus zu führen, giebt bloß einen Theil dieſer ſelbſt, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphyſik am allerwenigſten hierauf beſchränkt ſeyn kann; ſo muß auch ſie empiriſche Erkenntnißquellen haben: mithin iſt jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphyſik nothwendig eitel. Es iſt wirklich eine petitio principii *Kants*, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichſten ausſpricht, daß Metaphyſik ihre Grundbegriffe und Grundſätze nicht aus der Erfahrung ſchöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir *vor* aller Erfahrung wiſſen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf geſtützt kommt dann *Kant* und beweiſt, daß alle ſolche Erkenntniß nichts weiter ſei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über dieſe nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphyſik richtig folgert. Aber erſcheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthſeln, ganz von ihr wegſehn, ihren Inhalt ignoriren und bloß a priori bewußte leere Formen zu ſeinem Stoff nehmen und gebrauchen ſolle? Iſt es nicht vielmehr der Sache angemeſſen, daß die *Wiſſenſchaft von der Erfahrung überhaupt* und als ſolcher, eben auch aus der Erfahrung ſchöpfe? Ihr Problem ſelbſt iſt ihr ja empiriſch gegeben; warum ſollte nicht auch die Löſung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Iſt es nicht widerſinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge ſelbſt nicht anſehn, ſondern nur an gewiſſe abſtrakte Begriffe ſich halten ſollte? Die Aufgabe der Metaphyſik iſt zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empiriſcher Art ſeyn. Ja ſogar die *Apriorität* eines Theils der menſchlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene *Thatſache* aufgefaßt, aus der ſie auf den ſubjektiven Urſprung deſſelben ſchließt. Eben nur ſofern das Bewußtſeyn ſeiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, *tranſcendental*, zum Unterſchied von *tranſcendent*, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend,“ und ſeinen Gegenſatz hat an *immanent*, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die urſprüngliche Bedeutung dieſer von *Kant* eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der *Kategorie* u. a. m., jetzt einige Affen ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun iſt die Erkenntnißquelle der Metaphyſik nicht die äußere Erfahrung allein, ſondern eben ſowohl die innere; ja, ihr Eigenthümlichſtes, wodurch ihr der entſcheidende Schritt, der die große Frage allein löſen kann, möglich wird, beſteht, wie ich im „Willen in der Natur" S. 92 ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß ſie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der inneren in Verbindung ſetzt und dieſe zum Schlüſſel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weiſe nicht abzuleugnende Urſprung der Metaphyſik aus empiriſchen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktiſcher Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich iſt: dieſe bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wiſſenſchaften aber auch eigentlich nur Das lehren, was Jeder ſchon von ſelbſt, nur nicht deutlich weiß: höchſtens laſſen noch die allererſten Elemente der Naturlehre ſich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieſes Eingeſtändniß giebt die Metaphyſik nur einen alten Anſpruch auf, welcher, dem oben Geſagten zufolge, auf Mißverſtändniß beruhte und gegen welchen die große Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der metaphyſiſchen Syſteme, wie auch der ſie ſtets begleitende Skepticismus, jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch dieſe Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieſelbe eben ſo ſehr alle Zweige der Naturwiſſenſchaft, Chemie, Phyſik, Geologie, Zoologie u. ſ. f. trifft, ja auch die Geſchichte nicht damit verſchont geblieben iſt. Wann aber ein Mal ein, ſoweit die Schranken des menſchlichen Intellekts es zulaſſen, richtiges Syſtem der Metaphyſik gefunden ſeyn wird; ſo wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wiſſenſchaft doch zukommen: weil ſein Fundament nur die Erfahrung überhaupt ſeyn kann, nicht aber die einzelnen und beſondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwiſſenſchaften ſtets modifizirt werden und der Geſchichte immer neuer Stoff zuwächſt. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauſchen.

Die nächſte Frage iſt: wie kann eine aus der Erfahrung geſchöpfte Wiſſenſchaft über dieſe hinausführen und ſo den Namen Metaphyſik verdienen? — Sie kann es nicht etwan ſo, wie aus drei Proporzionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantiſchen Dogmatik, welche eben, nach gewiſſen uns a priori bewußten Geſetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, alſo von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweiſe zu Gebende ſchließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphyſik auf dieſem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Geſetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geſchöpft, doch nur für dieſelbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf ſolche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphyſik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimſchrift und die Philoſophie der Entzifferung derſelben, deren Richtigkeit ſich durch den überall hervortretenden Zuſammenhang bewährt. Wenn dieſes Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; ſo muß es aus ſich ſelbſt gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Weſen an ſich der Dinge, erwächſt, und daß ſogar beide ſich darin gegen einander abgränzen laſſen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; ſo läßt ſich wenigſtens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächſt bloße Erſcheinung iſt, der durch den Intellekt bedingten Form dieſer Erſcheinung angehört, und was, nach deſſen Abziehung, dem Dinge an ſich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anſchauungsformen hindurch, das Ding an ſich erkennen kann; ſo trägt andrerſeits doch Jeder dieſes in ſich, ja iſt es ſelbſt: daher muß es ihm im Selbſtbewußtſeyn, wenn auch noch bedingterweiſe, doch irgendwie zugänglich ſeyn. Die Brücke alſo, auf welcher die Metaphyſik über die Erfahrung hinausgelangt, iſt nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erſcheinung und Ding an ſich, worin ich Kants größtes Verdienſt geſetzt habe. Denn ſie enthält die Nachweiſung eines von der Erſcheinung verſchiedenen Kernes derſelben. Dieſer kann zwar nie von der Erſcheinung ganz losgeriſſen und, als ein ens extramundanum, für ſich betrachtet werden, ſondern er wird immer nur in ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen zur Erſcheinung ſelbſt erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieſer, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufſchlüſſe über ſie ertheilen, welche ſonſt nicht ins Bewußtſeyn kommen. In dieſem Sinne alſo geht die Metaphyſik über die Erſcheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen, (το μετα το φυσικον) es jedoch immer nur als das in ihr Erſcheinende, nicht aber unabhängig von aller Erſcheinung betrachtend: ſie bleibt daher immanent und wird nicht transſcendent. Denn ſie reißt ſich von der Erfahrung nie ganz los, ſondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derſelben, da ſie vom Dinge an ſich nie anders, als in ſeiner Beziehung zur Erſcheinung redet. Wenigſtens iſt dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berückſichtigung der von Kant nachgewieſenen Schranken der menſchlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphyſik zu löſen verſucht habe: daher laſſe ich ſeine Prolegomena zu jeder Metaphyſik auch für die meinige gelten und beſtehn. Dieſe geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, ſondern eröffnet nur das wahre Verſtändniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie iſt weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphyſik, eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen, noch iſt ſie ein Syſtem von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphyſiſchen Zweck Kant dargethan hat. Sondern ſie iſt ein Wiſſen, geſchöpft aus der Anſchauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufſchluß, welchen über dieſe die intimſte Thatſache des Selbſtbewußtſeyns liefert, niedergelegt in deutlichen Begriffen. Sie iſt demnach Erfahrungswiſſenſchaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, ſondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung iſt ihr Gegenſtand und ihre Quelle. Ich laſſe ganz und gar Kants Lehre beſtehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erſcheinung ſei und daß die Erkenntniſſe a priori bloß in Bezug auf dieſe gelten: aber ich füge hinzu, daß ſie gerade als Erſcheinung, die Manifeſtation Desjenigen iſt, was erſcheint, und nenne es mit ihm das Ding an ſich. Dieſes muß daher ſein Weſen und ſeinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin ſolcher aus ihm herauszudeuten ſeyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach iſt die Philoſophie nichts Anderes, als das richtige, univerſelle Verſtändniß der Erfahrung ſelbſt, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehalts. Dieſer iſt das Metaphyſiſche, d. h. das in die Erſcheimung bloß Bekleidete und in ihre Formen Verhüllte, iſt Das, was ſich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine ſolche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erſcheinende muß ihre Bewährung aus ſich ſelbſt erhalten, durch die Uebereinſtimmung, in welche ſie die ſo verſchiedenartigen Erſcheinungen der Welt zu einander ſetzt, und welche man ohne ſie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt iſt; ſo verſucht man die Auslegung ſo lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchſtaben geräth, unter welcher ſie verſtändliche Worte und zuſammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich iſt, daß die Uebereinſtimmung und der Zuſammenhang, in welchen dieſe Auslegung alle Zeichen jener Schrift ſetzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchſtaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieſer Zuſammenſtellung derſelben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt ſich aus ſich ſelbſt vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erſcheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogenſten in Uebereinſtimmung bringen, ſo daß auch zwiſchen den kontraſtirendeſten der Widerſpruch gelöſt wird. Dieſe Bewährung aus ſich ſelbſt iſt das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falſche Entzifferung wird, wenn ſie auch zu einigen Erſcheinungen paßt, den übrigen deſto greller widerſprechen. So z. B. widerſpricht der Leibnitziſche Optimismus dem augenfälligen Elend des Daſeyns; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und abſolut nothwendige Subſtanz ſei, iſt unvereinbar mit unſrer Verwunderung über ihr Seyn und Weſen; der Wolfiſchen Lehre, daß der Menſch von einem ihm fremden Willen ſeine Existentia und Essentia habe, widerſtreitet unſre moraliſche Verantwortlichkeit für die aus jenen, im Konflikt mit den Motiven, ſtreng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelſt des Weltproceſſes, ſtellt ſich die Einſicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen iſt, folglich Alles, was mit der Zeit kommen ſollte, ſchon daſeyn müßte;

und ſo ließe ſich ein unabſehbares Regiſter der Widerſprüche dogmatiſcher Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zuſammenſtellen. Hingegen muß ich in Abrede ſtellen, daß auf daſſelbe irgend eine Lehre meiner Philoſophie redlicherweiſe einzutragen ſeyn würde; eben weil jede derſelben in Gegenwart der angeſchauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abſtrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke iſt, der an alle Erſcheinungen der Welt, als ihr Schlüſſel, gelegt wird; ſo bewährt ſich derſelbe als das richtige Alphabet, unter deſſen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthſels erweiſt ſich als das rechte dadurch, daß alle Ausſagen deſſelben zu ihm paſſen. So läßt meine Lehre Uebereinſtimmung und Zuſammenhang in dem kontraſtirenden Gewirre der Erſcheinungen dieſer Welt erblicken und löſt die unzähligen Widerſprüche, welche daſſelbe, von jedem andern Standpunkt aus geſehn, darbietet: ſie gleicht daher in ſofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinn, daß ſie kein Problem zu löſen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermeſſene Ableugnung der Schranken menſchlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum ſie auch erleuchten mag; ſtets wird unſer Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. — Als einen großen Vorzug meiner Philoſophie ſehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden ſind, die Einheit und Zuſammenſtimmung derſelben aber, um die ich unbeſorgt geweſen war, ſich immer nachher von ſelbſt eingefunden hat. Darum auch iſt ſie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anſchaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abſtrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder iſt ſie nicht langweilig; welche Eigenſchaft man ſonſt, nach den philoſophiſchen Schriften der letzten 40 Jahre zu urtheilen, für eine der Philoſophie weſentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philoſophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem erſten Satze abgeleitet ſind; ſo muß ſie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich ſchon ſelbſt beſagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit eines

Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleiſtung geben die Syſteme, welche von einer intellektualen Anſchauung, d. i. einer Art Ekſtaſe oder Hellſehn, ausgehn: jede ſo gewonnene Erkenntniß muß als ſubjektiv, individuell und folglich problematiſch, abgewieſen werden. Selbſt wenn ſie wirklich vorhanden wäre, würde ſie nicht mittheilbar ſeyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß iſt mittheilbar: wenn ſie eine abſtrakte iſt, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anſchauliche, durch Kunſtwerke.

Wenn man, wie ſo oft geſchieht, der Metaphyſik vorwirft, im Laufe ſo vieler Jahrhunderte, ſo geringe Fortſchritte gemacht zu haben; ſo ſollte man auch berückſichtigen, daß keine andere Wiſſenſchaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachſen, keine von außen ſo gehemmt und gehindert worden iſt, wie ſie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Beſitz des Monopols metaphyſiſcher Erkenntniſſe, ſie neben ſich anſieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und ſie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß ſie ſich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo iſt denn je wahre Gedankenfreiheit geweſen? Geprahlt hat man genug damit: aber ſobald ſie weiter gehn wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermeſſenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortſchritte der Metaphyſik waren unter ſolchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, ſondern auf das Denken ſelbſt erſtreckt ſich jener Zwang, den die privilegirte Metaphyſik ausübt, dadurch daß ihre Dogmen dem zarten, bildſamen, vertrauensvollen und gedankenloſen Kindesalter, unter ſtudirtem, feierlich ernſten Mienenſpiel ſo feſt eingeprägt werden, daß ſie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachſen und faſt die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philoſophen ſie daher gehalten haben, noch mehrere aber ſie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffaſſung auch nur des Problems der Metaphyſik ſo feſt entgegenſtehn, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiſte früh eingeimpfte Löſung deſſelben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philoſophiren iſt die tiefe Empfindung des Sokratiſchen „dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten ſtanden auch in dieſer Rückſicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beſchränkten, aber die Freiheit des Denkens ſelbſt nicht beeinträchtigten, weil ſie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht ſo ernſthaft genommen wurden. Daher ſind die Alten noch unſere Lehrer in der Metaphyſik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortſchritte der Metaphyſik und ihres, trotz ſo anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, ſoll man ferner erwägen, daß ſie unterweilen immerfort den unſchätzbaren Dienſt geleiſtet hat, den unendlichen Anſprüchen der privilegirten Metaphyſik Gränzen zu ſetzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch dieſe als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Prieſterſchaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren ſo feſt und blind wäre, wie jene eigentlich wünſcht. Man ſehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom 8ten bis zum 18ten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensſtreitigkeit, alſo metaphyſiſche Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Iſt doch jenes ganze Jahrtauſend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, — in metaphyſiſchen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentiſches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Chriſtenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um ſie auf die andere Waagſchaale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphyſik betrifft, ſo hat ſie nur eine einzige und zwar eine, die keine andere neben ſich duldet: die Verflichtung wahr zu ſeyn. Denn wollte man neben dieſer ihr noch andere auflegen, wie etwan die, ſpiritualiſtiſch, optimiſtiſch, monotheiſtiſch, ja auch nur die, moraliſch zu ſeyn; ſo kann man nicht zum voraus wiſſen, ob dieſe nicht der Erfüllung jener erſten entgegenſtände, ohne welche alle ihre ſonſtigen Leiſtungen offenbar werthlos ſeyn müßten. Eine gegebene Philoſophie hat demnach keinen andern Maaßſtab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens iſt die Philoſophie weſentlich Weltweisheit: ihr Problem iſt die Welt: mit dieſer allein hat ſie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet dafür aber auch von ihnen in Ruhe gelaſſen zu werden.

Ergänzungen
zum
zweiten Buch.

„Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht, wir ſcherzen!
Iſt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?“
Göthe.

Zum zweiten Buch.

Kapitel 18.*)

Von der Erkennbarkeit des Dinges an ſich.

Zu dieſem Buche, welches den eigenthümlichſten und wichtigſten Schritt meiner Philoſophie, nämlich den von **Kant** als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erſcheinung zum Dinge an ſich, enthält, habe ich die weſentlichſte Ergänzung ſchon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel „Ueber den Willen in der Natur.“ Man würde ſehr irren, wenn man die fremden Ausſprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenſtand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr ſind dieſe bloß der Anlaß, vpn welchem ausgehend ich daſelbſt jene Grundwahrheit meiner Lehre mit ſo großer Deutlichkeit, wie ſonſt nirgends, erörtert und bis zur empiriſchen Naturerkenntniß herabgeführt habe. Und zwar iſt dies am erſchöpfendeſten und ſtringenteſten unter der Rubrik „Phyſiſche Aſtronomie“ geſchehn; ſo daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kerns meiner Lehre zu finden, als der daſelbſt niedergelegte iſt. Wer meine Philoſophie gründlich kennen und ernſtlich prüfen will, hat daher vor Allem die beſagte Rubrik zu berückſichtigen. Ueberhaupt alſo würde Alles in jener kleinen Schrift Geſagte den Hauptinhalt gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeſchloſſen bleiben müßte; wogegen ich es nun aber hier als bekannt vorausſetze, indem ſonſt gerade das Beſte fehlen würde.

---

*) Dieſes Kap. ſteht in Beziehung zu §. 18 des erſten Bandes, oder S. S. 146 — 152 der erſten Aufl.

Zunächſt will ich jetzt, von einem allgemeinern Standpunkt aus, über den Sinn, in welchem von einer Erkenntniß des Dinges an ſich die Rede ſeyn kann und über die nothwendige Beſchränkung deſſelben einige Betrachtungen voranſchicken.

Was iſt Erkenntniß? — Sie iſt zunächſt und weſentlich Vorſtellung. — Was iſt Vorſtellung? — Ein ſehr komplicirter phyſiologiſcher Vorgang im Gehirne eines Thieres, deſſen Reſultat das Bewußtſeyn eines Bildes ebendaſelbſt iſt. — Offenbar kann die Beziehung eines ſolchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in deſſen Gehirn es daſteht, gänzlich Verſchiedenes nur eine ſehr mittelbare ſeyn. — Dies iſt vielleicht die einfachſte und faßlichſte Art die tiefe Kluft zwiſchen dem Idealen und Realen aufzudecken. Dieſe nämlich gehört zu den Dingen, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird: darum hatten die Alten ſie, wie eben auch dieſe, nicht bemerkt. Hingegen, von Carteſius zuerſt, ein Mal nachgewieſen, hat ſie ſeitdem den Philoſophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt Kant die völlige Diverſität des Idealen und Realen am allergründlichſten dargethan, war es ein ſo kecker als abſurder, jedoch auf die Urtheilskraft des philoſophiſchen Publikums in Deutſchland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Verſuch, durch, auf angebliche intellektuale Anſchauung ſich berufende, Machtſprüche, die abſolute Identität Beider behaupten zu wollen. — In Wahrheit hingegen iſt ein ſubjektives und ein objektives Daſeyn, ein Seyn für ſich und ein Seyn für Andere, ein Bewußtſeyn des eigenen Selbſt und ein Bewußtſeyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide ſind es auf ſo grundverſchiedene Weiſe, daß keine andere Verſchiedenheit dieſer gleich kommt. Von ſich weiß Jeder unmittelbar, von allem Andern nur ſehr mittelbar. Dies iſt die Thatſache und das Problem.

Hingegen ob, durch fernere Vorgänge im Inneren eines Gehirns, aus den darin entſtandenen anſchaulichen Vorſtellungen oder Bildern Allgemeinbegriffe (Universalia) abſtrahirt werden, Behufs fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies iſt hier nicht mehr das Weſentliche, ſondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle ſolche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anſchaulichen Vorſtellung, welche daher Urerkenntniß iſt und alſo bei Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder iſt wenigſtens ſehr ungeſchickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwiſchen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächſt bloß zum Anſchauen ein Verhältniß, das Anſchauen aber hat eines zum Seyn an ſich des Angeſchauten, und dieſes Letztere iſt das große Problem, welches uns hier beſchäftigt. Das empiriſche Seyn hingegen, wie es vorliegt, iſt nichts Anderes, als eben nur das Gegebenſeyn in der Anſchauung: dieſer ihr Verhältniß zum Denken iſt aber kein Räthſel; da die Begriffe, alſo der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anſchauung abſtrahirt ſind; woran kein vernünftiger Menſch zweifeln kann. Beiläufig geſagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philoſophie ſei, daran ſehn, daß jener oben gerügte, ungeſchickte Ausdruck und das aus ihm entſtandene Misverſtändniß die Grundlage der ganzen Hegelſchen Afterphiloſophie geworden iſt, welche das Deutſche Publikum 25 Jahre hindurch beſchäftigt hat. —

Wollte man nun aber ſagen: „die Anſchauung iſt ſchon die Erkenntniß des Dinges an ſich: denn ſie iſt die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, ſo iſt es: ſein Wirken iſt eben ſein Seyn;“ ſo ſteht dem entgegen: 1) daß das Geſetz der Kauſalität, wie genugſam bewieſen, ſubjektiven Urſprungs iſt, ſo gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anſchauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt ſich darſtellt, ſubjektiven Urſprungs ſind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in ſeinem Wirken beſteht, dies beſagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, beſteht, mithin ſelbſt und an ſich gar nichts iſt. — Bloß von der Materie iſt es wahr, wie ich im Text geſagt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken beſteht, daß ſie durch und durch nur Kauſalität, alſo die objektiv angeſchaute Kauſalität ſelbſt iſt: daher iſt ſie aber eben auch nichts an ſich (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν ψεῦδος), ſondern iſt, als Ingrediens des angeſchauten Objekts, ein bloßes Abſtraktum, das für ſich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird ſie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeſchaute Objekt aber muß etwas an ſich ſelbſt ſeyn und nicht bloß etwas für Andere: denn ſonſt wäre es ſchlechthin nur Vorſtellung, und wir hätten einen abſoluten Idealiſmus, der am Ende theoretiſcher Egoiſmus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen ſubjektiven Phantaſma wird. Wenn wir inzwiſchen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorſtellung ganz und gar ſtehn bleiben; ſo iſt es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorſtellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum ſich darſtellende Erſcheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum ſelbſt nur in meinem Kopf ſind. In dieſem Sinne ließe ſich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dageweſen, nichts Neues damit geſagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Weſen der Dinge und der erſcheinenden Welt offenbar nicht erſchöpft; ſondern man ſtände damit noch immer erſt auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorſtellung toto genere Verſchiedenes ſeyn, nämlich Das, was die Dinge an ſich ſelbſt ſind: und dieſe gänzliche Diverſität des Idealen und Realen iſt es, welche Kant am gründlichſten nachgewieſen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, abgeſprochen; Kant aber ſprach ſie auch dem anſchauenden Verſtande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empiriſche Anſchauung vermittelnde Geſetz der Kauſalität, ſofern es a priori gegeben iſt, zuſammenfaſſe. Nicht nur haben Beide Recht, ſondern auch ganz unmittelbar läßt ſich einſehn, daß ein Widerſpruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für ſich, d. h. außer der Erkenntniß, ſei. Denn jedes Erkennen iſt, wie geſagt, weſentlich ein Vorſtellen: aber mein Vorſtellen, eben weil es meines iſt, kann niemals identiſch ſeyn mit dem Weſen an ſich des Dinges außer mir.

Das An- und Fürſichſeyn jedes Dinges muß nothwendig ein ſubjektives ſeyn: in der Vorſtellung eines Andern hingegen ſteht es eben ſo nothwendig als ein objektives da; ein Unterſchied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denſelben iſt die ganze Art ſeines Daſeyns von Grund aus verändert: als objektives ſetzt es ein fremdes Subjekt, als deſſen Vorſtellung es exiſtirt, voraus, und iſt zudem, wie Kant nachgewieſen hat, in Formen eingegangen, die ſeinem eigenen Weſen fremd ſind, weil ſie eben jenem fremden Subjekt, deſſen Erkennen erſt durch dieſelben möglich wird, angehören. Wenn ich, in dieſe Betrachtung vertieft, etwan lebloſe Körper von leicht überſehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anſchaue und nun verſuche, dies räumliche Daſeyn, in ſeinen drei Dimenſionen, als das Seyn an ſich, folglich als das den Dingen ſubjektive Daſeyn derſelben aufzufaſſen; ſo wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen ſubjektive Seyn denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewußt werde, daß was ich da vorſtelle ein in meinem Gehirn zu Stande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt exiſtirendes Bild iſt, welches nicht das letzte, mithin ſubjektive Seyn an ſich und für ſich auch nur dieſer lebloſen Körper ausmachen kann. Andrerſeits aber darf ich nicht annehmen, daß auch nur dieſe lebloſen Körper ganz allein in meiner Vorſtellung exiſtirten; ſondern muß ihnen, da ſie unergründliche Eigenſchaften und vermöge dieſer Wirkſamkeit haben, ein Seyn an ſich, irgend einer Art, zugeſtehn. Aber eben dieſe Unergründlichkeit der Eigenſchaften, wie ſie zwar einerſeits auf ein von unſerm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, giebt andrerſeits den empiriſchen Beleg dazu, daß unſer Erkennen, weil es nur im Vorſtellen mittelſt ſubjektiver Formen beſteht, ſtets bloße Erſcheinungen, nicht das Weſen an ſich der Dinge liefert. Hieraus nämlich iſt es zu erklären, daß in Allem, was wir erkennen, uns ein gewiſſes Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt und wir geſtehn müſſen, daß wir ſelbſt die gemeinſten und einfachſten Erſcheinungen nicht von Grund aus verſtehn können. Denn nicht etwan bloß die höchſten Produktionen der Natur, die lebenden Weſen, oder die komplicirten Phänomene der unorganiſchen Welt bleiden uns unergründlich; ſondern ſelbſt jeder Bergkryſtall, jeder Schwefelkies, iſt vermöge ſeiner kryſtallographiſchen, optiſchen, chemiſchen, elektriſchen Eigenſchaften, für die eindringende Betrachtung und Unterſuchung, ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimniſſen. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn wir die Dinge erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind: denn da müßten wenigſtens die einfacheren Erſcheinungen, zu deren Eigenſchaften nicht Unkenntniß uns den Weg verſperrt, von Grund aus uns verſtändlich ſeyn und ihr ganzes Seyn und Weſen in die Erkenntniß übergehn können. Es liegt alſo nicht am Mangelhaften unſrer Bekanntſchaft mit den Dingen, ſondern am Weſen des Erkennens ſelbſt. Denn wenn ſchon unſere Anſchauung, mithin die ganze empiriſche Auffaſſung der ſich uns darſtellenden Dinge, weſentlich und hauptſächlich durch unſer Erkenntnißvermögen beſtimmt und durch deſſen Formen und Funktionen bedingt iſt; ſo kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem ſelbſt-eigenen Weſen ganz verſchiedene Weiſe ſich darſtellen und daher wie in einer Maske erſcheinen, welche das darunter Verſteckte immer nur vorausſetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehn kann, noch viel weniger aber irgend ein Reales ſich a priori konſtruiren läßt, wie ein Mathematiſches. Alſo iſt die empiriſche Unerforſchlichkeit aller Naturweſen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erſcheinungswirklichkeit ihres empiriſchen Daſeyns.

Dieſem allen zufolge wird man auf dem Wege der *objektiven Erkenntniß*, mithin von der *Vorſtellung* ausgehend, nie über die Vorſtellung, d. i. die Erſcheinung, hinausgelangen, wird alſo bei der Auſſenſeite der Dinge ſtehn bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforſchen können, was ſie an ſich ſelbſt, d. h. für ſich ſelbſt, ſeyn mögen. So weit ſtimme ich mit *Kant* überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieſer Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das *erkennende Subjekt* ſind, ſondern andrerſeits auch *ſelbſt* zu den zu erkennenden Weſen gehören, *ſelbſt das Ding an ſich ſind*; daß mithin zu jenem ſelbſt-eigenen und inneren Weſen der Dinge, bis zu welchem wir *von außen* nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen ſteht, gleichſam ein unterirdiſcher Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Feſtung verſetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an ſich kann, eben als ſolches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtſeyn kommen, nämlich dadurch, daß es ſelbſt ſich ſeiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widerſprechendes verlangen. Alles Objektive iſt Vorſtellung, mithin Erſcheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptreſultat läßt ſich im Weſentlichen ſo reſumiren: „alle Begriffe, denen nicht eine Anſchauung in Raum und Zeit (ſinnliche Anſchauung) zum Grunde liegt, d. h. alſo die nicht aus einer ſolchen Anſchauung geſchöpft worden, ſind ſchlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anſchauung nur Erſcheinungen, nicht Dinge an ſich, liefern kann; ſo haben wir auch von Dingen an ſich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von ſeinem eigenen Wollen hat: dieſe iſt weder eine Anſchauung (denn alle Anſchauung iſt räumlich) noch iſt ſie leer; vielmehr iſt ſie realer, als irgend eine andere. Auch iſt ſie nicht a priori, wie die bloß formale, ſondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir ſie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, ſondern hiebei oft des Irrthums über uns ſelbſt überführt werden. — In der That iſt unſer Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen ſich äußerlich darſtellenden Vorgang zugleich aus ſeinem Innern zu verſtehn, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorſtellung Gegebene. Hier alſo liegt das Datum, welches allein tauglich iſt, der Schlüſſel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich geſagt habe, die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müſſen wir die Natur verſtehn lernen aus uns ſelbſt, nicht umgekehrt uns ſelbſt aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Verſteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als ſeine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich ſage: es iſt umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einſicht gelangen, daß in den beiden ſo eben erwähnten Vorgängen das Weſentliche identiſch iſt, wiewohl ſo identiſch, wie der tiefſte noch hörbare Ton der Harmonie mit dem 10 Oktaven höher liegenden gleichnamigen derſelbe iſt.

Inzwiſchen iſt wohl zu beachten, und ich habe es immer feſtgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unſerm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erſchöpfende Erkenntniß des Dinges an ſich liefert. Schon als Wahrnehmung kann ſie dies nicht, weil auch ſie, eben als ſolche, ihr Subjekt und Objekt hat. Denn auch im Selbſtbewußtſeyn iſt das Ich nicht ſchlechthin einfach, ſondern zerfällt in ein Erkennendes, Intellekt, und ein Erkanntes, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieſer iſt nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtſeyn Eines Ich zuſammenfließen. Aber eben deshalb iſt dieſes Ich ſich nicht durch und durch intim, gleichſam durchleuchtet, ſondern iſt opak und bleibt daher ſich ſelber ein Räthſel. Alſo auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterſchied Statt zwiſchen dem Seyn an ſich ihres Objekts und der Wahrnehmung deſſelben im erkennenden Subjekt. Jedoch iſt die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raums und von der alle Sinnesanſchauung vermittelnden Form der Kauſalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieſer innern Erkenntniß das Ding an ſich ſeine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder ſeinen Willen nur in deſſen ſucceſſiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für ſich: daher eben Keiner ſeinen Charakter a priori kennt, ſondern ihn erſt erfahrungsmäßig und ſtets unvollkommen kennen lernt. Aber dennoch iſt die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: ſie iſt der Punkt, wo das Ding an ſich am unmittelbarſten in die Erſcheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der alſo intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes anderen zu werden einzig und allein geeignet iſt.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unſers Innern in das erkennende Bewußtſeyn geſchieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an ſich in die Erſcheinung. Demnach iſt zwar der Willensakt nur die nächſte und deutlichſte Erſcheinung des Dinges an ſich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erſcheinungen eben ſo unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir ſie für eben das anſprechen müßten, was der Wille in uns iſt. In dieſem Sinne alſo lehre ich, daß das innere Weſen eines jeden Dinges Wille iſt und nenne den Willen das Ding an ſich. Hiedurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an ſich dahin modifizirt, daß daſſelbe nur nicht ſchlechthin und von Grund aus erkennbar ſei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarſte ſeiner Erſcheinungen, welche durch dieſe Unmittelbarkeit ſich von allen übrigen toto genere unterſcheidet, es für uns vertritt, und wir ſonach die ganze Welt der Erſcheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an ſich in der allerleichteſten Verhüllung ſich darſtellt und nur noch in ſofern Erſcheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniß Fähige iſt, von mir als dem Wollenden noch immer unterſchieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit, ſelbſt bei der innern Perception, nicht ablegt.

Demzufolge läßt, auch nach dieſem letzten und äußerſten Schritt, ſich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der ſich in der Welt und als die Welt darſtellt, zuletzt ſchlechthin an ſich ſelbſt ſei? d. h. was er ſei, ganz abgeſehn davon, daß er ſich als Wille darſtellt, oder überhaupt erſcheint, d. h. überhaupt erkannt wird. — Dieſe Frage iſt nie zu beantworten: weil, wie geſagt, das Erkanntwerden ſelbſt ſchon dem Anſichſeyn widerſpricht und jedes Erkannte ſchon als ſolches nur Erſcheinung iſt. Aber die Möglichkeit dieſer Frage zeigt an, daß das Ding an ſich, welches wir am unmittelbarſten im Willen erkennen, ganz außerhalb aller möglichen Erſcheinung, Beſtimmungen, Eigenſchaften, Daſeynsweiſen haben mag, welche für uns ſchlechthin unerkennbar und unfaßlich ſind, und welche eben dann als das Weſen des Dinges an ſich übrig bleiben, wann ſich dieſes, wie im vierten Buche dargelegt wird, als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erſcheinung herausgetreten und für unſre Erkenntniß, d. h. hinſichtlich der Welt der Erſcheinungen, ins leere Nichts übergegangen iſt. Wäre der Wille das Ding an ſich ſchlechthin und abſolut; ſo wäre auch dieſes Nichts ein abſolutes; ſtatt daß es ſich eben dort uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, ſowohl in unſerm zweiten Buche, als auch in der Schrift „über den Willen in der Natur“ gelieferte Begründung der Lehre, daß in ſämmtlichen Erſcheinungen dieſer Welt ſich, auf verſchiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbaren Erkenntniß ſich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe pſychologiſcher Thatſachen vorzuführen, welche darthun, daß zunächſt in unſerm eigenen Bewußtſeyn der Wille ſtets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher ſich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweiſt. Dieſe Nachweiſung iſt um ſo nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philoſophen, vom erſten bis zum letzten, das Bewußtſeyn, das Ich, oder bei Vielen deſſen transſcendente Hypoſtaſe, genannt Seele, als zunächſt und weſentlich erkennend, ja denkend, und erſt in Folge hievon, ſekundärer und abgeleiteter Weiſe als wollend aufgefaßt und dargeſtellt haben. Dieſer uralte Grundirrthum, dieſes enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον iſt, vor allen Dingen, zu beſeitigen und dagegen die naturgemäße Beſchaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtſeyn zu bringen. Da aber Dieſes, nach Jahrtauſenden des Philoſophirens hier zum erſten Male geſchieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle ſeyn. Das auffallende Phänomen, daß in dieſem grundweſentlichen Punkte alle Philoſophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf geſtellt haben, möchte, zumal bei denen der Chriſtlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären ſeyn, daß ſie ſämmtlich die Tendenz hatten, den Menſchen als vom Thiere möglichſt weit verſchieden darzuſtellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verſchiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellekt zum Weſentlichen und zur Hauptſache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzuſtellen. — Daher iſt auch der Begriff einer Seele nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feſtſteht, als transſcendente Hypoſtaſe unſtatthaft; ſondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feſtſtellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit iſt. Jener Begriff darf daher in der Philoſophie nicht mehr vorkommen, ſondern iſt den Deutſchen Medicinern und Phyſiologen zu überlaſſen, welche, nachdem ſie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen philoſophiren wollen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England verſuchen. Die franzöſiſchen Phyſiologen und Zootomen haben ſich von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Kapitel 19.*)

Vom Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn.

Der Wille, als das Ding an ſich, macht das innere, wahre und unzerſtörbare Weſen des Menſchen aus: an ſich ſelbſt iſt er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtſeyn iſt bedingt durch den Intellekt, und dieſer iſt ein bloßes Accidenz unſers Weſens: denn er iſt eine Funktion des Gehirns, welches, nebſt den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, in ſofern ein Paraſit des übrigen Organismus iſt, als es nicht direkt eingreift in deſſen inneres Getriebe, ſondern dem Zweck der Selbſterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältniſſe deſſelben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus ſelbſt hingegen iſt die Sichtbarkeit, Objektität, des individuellen Willens, das Bild deſſelben, wie es ſich darſtellt in eben jenem Gehirn, (welches wir, im erſten Buch, als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt, kennen gelernt haben) daher eben auch vermittelt durch deſſen Erkenntnißformen, Zeit, Raum und Kauſalität, folglich ſich darſtellend als ein Ausgedehntes, ſucceſſiv Agirendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden, als mittelſt der Sinne angeſchaut werden die Glieder nur im Gehirn. — Dieſem zufolge kann man ſagen: der Intellekt iſt das ſekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erſcheinung des Willens; — der Wille iſt metaphyſiſch, der Intellekt phyſiſch; — der Intellekt iſt, wie ſeine Objekte, bloße Erſcheinung; Ding an ſich iſt allein der Wille: — ſodann in einem mehr und mehr bildlichen Sinne, mithin gleichnißweiſe: der Wille iſt die Subſtanz des Menſchen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille iſt die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille iſt die Wärme, der Intellekt das Licht.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 19 des zweiten Bandes, oder S. S. 132–136 der erſten Aufl.

Dieſe Theſis wollen wir nun zunächſt durch folgende, dem innern Leben des Menſchen angehörende Thatſachen dokumentiren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniß des innern Menſchen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen ſyſtematiſchen Pſychologien zu finden iſt.

1) Nicht nur das Bewußtſeyn von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, ſondern auch das Selbſtbewußtſeyn enthält, wie ſchon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: ſonſt wäre es kein Bewußtſeyn. Das Erkennende wird, eben als ſolches, nicht erkannt: denn ſonſt wäre es ſelbſt das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbſtbewußtſeyn finden wir daher ausſchließlich den Willen. Denn nicht nur das Wollen und Beſchließen, im engſten Sinne, ſondern auch alles Streben, Wünſchen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Haſſen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Luſt und Unluſt, unmittelbar ausmacht, iſt offenbar nur Affektion des Willens, iſt Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, iſt eben Das, was, wenn es nach außen wirkt, ſich als eigentlicher Willensakt darſtellt. Nun aber iſt in aller Erkenntniß das Erkannte das Weſentliche, nicht das Erkennende; ſofern Jenes der πρωτοτυπος, dieſes der εκτυπος iſt. Daher muß auch im Selbſtbewußtſeyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erſte und Urſprüngliche ſeyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten ſich ungefähr wie der ſelbſtleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Reſonanzboden, wo dann der alſo entſtehende Ton das Be-

wußtſeyn wäre. — Als ein ſolches Sinnbild des Bewußtſeyns können wir auch die Pflanze betrachten. Dieſe hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finſtre, Feuchte, Kalte, dieſe ins Helle, Trockene, Warme ſtrebend, ſodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo ſie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelſtock (rhizoma, le collet). Die Wurzel iſt das Weſentliche, Urſprüngliche, Perennirende, deſſen Abſterben das der Krone nach ſich zieht, iſt alſo das Primäre; die Krone hingegen iſt das Oſtenſible, aber Entſproſſene, und ohne daß die Wurzel ſtirbt, Vergehende, alſo das Sekundäre. Die Wurzel ſtellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelſtock, wäre das **Ich**, welches, als gemeinſchaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieſes Ich iſt das pro tempore identiſche Subjekt des Erkennens und Wollens, deſſen Identität ich ſchon in meiner allererſten Abhandlung (über d. Satz v. Grunde) und in meinem erſten philoſophiſchen Erſtaunen, das Wunder κατ' ἐξοχήν genannt habe. Es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt. — Das hier aufgeſtellte Gleichniß läßt ſich ſogar bis auf die individuelle Beſchaffenheit der Menſchen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entſprießen pflegt; ſo finden die größten intellektuellen Fähigkeiten ſich nur bei heftigem, leidenſchaftlichen Willen. Ein Genie von phlegmatiſchem Charakter und ſchwachen Leidenſchaften würde den Saftpflanzen, die bei anſehnlicher, aus dicken Blättern beſtehender Krone, ſehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenſchaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz iſt, ſtellt ſich phyſiologiſch dadurch dar, daß die Thätigkeit des Gehirns bedingt iſt durch die Bewegung, welche die großen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsſchlage mittheilen; daher ein energiſcher Herzſchlag, ja ſogar, nach **Bichat**, ein kurzer Hals, ein Erforderniß großer Gehirnthätigkeit iſt. Wohl aber findet ſich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenſchaftlicher, ungeſtümer Charakter, bei ſchwachem Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine ſo häufige, als widrige

Erſcheinung: man könnte ſie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewußtſeyn nicht bloß bildlich zu beſchreiben, ſondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderſt aufzuſuchen, was in jedem Bewußtſeyn ſich auf gleiche Weiſe vorfindet und daher, als das Gemeinſame und Konſtante, auch das Weſentliche ſeyn wird. Sodann werden wir betrachten, was *ein* Bewußtſeyn von dem andern unterſcheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre ſeyn wird.

Das Bewußtſeyn iſt uns ſchlechterdings nur als Eigenſchaft animaliſcher Weſen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als *animaliſches Bewußtſeyn* denken; ſo daß dieſer Ausdruck ſchon tautologiſch iſt. — Was nun alſo in *jedem* thieriſchen Bewußtſeyn, auch dem unvollkommenſten und ſchwächſten, ſich ſtets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, iſt das unmittelbare Innewerden eines *Verlangens* und der wechſelnden Befriedigung und Nichtbefriedigung deſſelben, in ſehr verſchiedenen Graden. Dies wiſſen wir gewiſſermaaßen a priori. Denn ſo wunderſam verſchieden auch die zahlloſen Arten der Thiere ſeyn mögen, ſo fremd uns auch eine neue, noch nie geſehene Geſtalt derſelben entgegentritt; ſo nehmen wir doch vorweg das Innerſte ihres Weſens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wiſſen nämlich, daß das Thier *will*, ſogar auch *was* es will, nämlich Daſeyn, Wohlſeyn, Leben und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig ſicher vorausſetzen, nehmen wir keinen Anſtand, alle Willensaffektionen, die wir an uns ſelbſt kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und ſprechen, ohne Zaudern, von ſeiner Begierde, Abſcheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnſucht u. ſ. f. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntniß zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewißheit. Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wiſſe, wagen wir nicht zu ſagen: nur Vorſtellungen überhaupt legen wir ihm ſicher bei; weil ohne ſolche ſein *Wille* nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinſichtlich der beſtimmten Erkenntnißweiſe der Thiere und der genauen Gränzen derſelben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbeſtimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unſre Verſtändigung mit ihnen oft ſchwierig iſt und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künſtlich zu Stande kommt. Hier alſo liegen Unterſchiede des Bewußtſeyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabſcheuen, Fliehen, Nichtwollen, iſt jedem Bewußtſeyn eigen: der Menſch hat es mit dem Polypen gemein. Dieſes iſt demnach das Weſentliche und die Baſis jedes Bewußtſeyns. Die Verſchiedenheit der Aeußerungen deſſelben, in den verſchiedenen Geſchlechtern thieriſcher Weſen, beruht auf der verſchiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißſphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verſtehn wir unmittelbar aus unſerm eigenen Weſen; daher wir ſo weit auf mannigfaltige Weiſe mit ihnen ſympathiſiren. Hingegen die Kluft zwiſchen uns und ihnen entſteht einzig und allein durch die Verſchiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwiſchen einem ſehr klugen Thiere und einem ſehr beſchränkten Menſchen iſt, liegt zwiſchen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andrerſeits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entſpringende und Beide wieder aſſimilirende Aehnlichkeit zwiſchen ihnen bisweilen überraſchend hervortritt und Erſtaunen erregt. — Dieſe Betrachtung macht deutlich, daß der Wille in allen thieriſchen Weſen das Primäre und Subſtantiale iſt, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein bloßes Werkzeug zum Dienſte des Erſteren, welches, nach den Erforderniſſen dieſes Dienſtes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt iſt. Wie nach den Zwecken des Willens einer Thiergattung ſie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß verſehen auftritt, ſo auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, deſſen Funktion die zu ihrem Beſtand erforderliche Intelligenz iſt. Je komplicirter nämlich, in der aufſteigenden Reihe der Thiere, die Organiſation wird, deſto vielfacher werden auch ihre Bedürfniſſe, und deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derſelben taugen, deſto verſchlungener und entfernter mithin die Wege, zu dieſen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müſſen: in demſelben Maaße müſſen daher auch die Vorſtellungen des Thieres vielſeitiger, genauer, beſtimmter und zuſammenhängender, wie auch ſeine Aufmerkſamkeit geſpannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich ſein Intellekt entwickelter und vollkommner ſeyn. Demgemäß ſehn wir das Organ der Intelligenz, alſo das Cerebralſyſtem, ſammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfniſſe und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des *vorſtellenden* Theiles des Bewußtſeyns (im Gegenſatz des *wollenden*) ſich körperlich darſtellen im immer größer werdenden Verhältniß des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervenſyſtem, und ſodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach *Flourens*) Erſteres die Werkſtätte der Vorſtellungen, Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen iſt. Der letzte Schritt, den die Natur in dieſer Hinſicht gethan hat, iſt nun aber unverhältnißmäßig groß. Denn im Menſchen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene *anſchauende* Vorſtellungskraft den höchſten Grad der Vollkommenheit; ſondern die *abſtrakte* Vorſtellung, das Denken, d. i. die *Vernunft*, und mit ihr die Beſonnenheit, kommt hinzu. Durch dieſe bedeutende Steigerung des Intellekts, alſo des ſekundären Theiles des Bewußtſeyns, erhält derſelbe über den primären jetzt in ſofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden ſeines befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptſächliche ſeines Bewußtſeyns ausmacht, und zwar um ſo mehr, je tiefer das Thier ſteht, ſo daß die unterſten Thiere nur durch die Zugabe einer dumpfen Vorſtellung ſich von den Pflanzen unterſcheiden; ſo tritt beim Menſchen das Gegentheil ein. So heftig, ſelbſt heftiger als die irgend eines Thieres, ſeine Begehrungen, als welche zu Leidenſchaften anwachſen, auch ſind; ſo bleibt dennoch ſein Bewußtſeyn fortwährend und hauptſächlich mit Vorſtellungen und Gedanken beſchäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptſächlich dies den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philoſophen, vermöge deſſen ſie als das Weſentliche und Primäre der ſogenannten Seele, d. h. des innern oder geiſtigen Lebens des Menſchen, das Denken ſetzen, es allemal voranſtellend, das Wollen aber, als ein bloßes Ergebniß deſſelben, erſt ſekundär hinzukommen und nachfolgen laſſen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, ſogar die unteren, bei ſo äußerſt geringer Erkenntniß, einen oft ſo unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philoſophen gleichſam das Accidenz zur Subſtanz macht, führt er ſie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr iſt. — Jenes beim Menſchen nun alſo eintretende relative Ueberwiegen des erkennenden Bewußtſeyns über das begehrende, mithin des ſekundären Theils über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünſtigten Individuen ſo weit gehn, daß, in den Zeitpunkten der höchſten Steigerung, der ſekundäre oder erkennende Theil des Bewußtſeyns ſich vom wollenden ganz ablöſt und für ſich ſelbſt in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, alſo ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des Genie's hervorgehn, welche der Gegenſtand unſers dritten Buches ſind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, ſehn wir den Intellekt immer ſchwächer und unvollkommner werden: aber keineswegs bemerken wir eine entſprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieſer überall ſein identiſches Weſen und zeigt ſich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rückſichtsloſigkeit gegen alle Andern, nebſt den hieraus entſpringenden Affekten. Selbſt im kleinſten Inſekt iſt der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, ſo entſchieden und vollkommen wie der Menſch. Der Unterſchied liegt bloß in dem was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts ſind. Dieſer freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und iſt überhaupt weſentlich beſchränkt und unvollkommen. Hingegen der Wille, als Urſprüngliches und Ding an ſich, kann nie unvollkommen ſeyn; ſondern jeder Willensakt iſt ganz was er ſeyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an ſich, dem Metaphyſiſchen in der Erſcheinung, zukommt, läßt ſein Weſen keine Grade zu, ſondern iſt ſtets ganz es ſelbſt: bloß ſeine Erregung hat Grade, von der ſchwächſten Neigung bis zur Leidenſchaft, und eben auch ſeine Erregbarkeit, alſo ſeine Heftigkeit, vom phlegmatiſchen bis zum choleriſchen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht bloß Grade der Erregung, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeiſterung, ſondern

auch Grade ſeines *Weſens* ſelbſt, der Vollkommenheit deſſelben, welche demnach ſtufenweiſe ſteigt, vom niedrigſten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menſchen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der *Wille* allein iſt überall ganz er ſelbſt. Denn ſeine Funktion iſt von der größten Einfachheit: ſie beſteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anſtrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anſtrengung vor ſich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerkſamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig iſt. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anſchauliches vor; ſo ſpricht dieſer ſofort ſein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben ſo, wenn der Intellekt mühſam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelſt ſchwieriger Kombinationen, endlich das Reſultat herauszubringen, welches dem Intereſſe des Willens am meiſten gemäß ſcheint; da hat dieſer unterdeſſen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Reſultat herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur ſein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszuſprechen, welches zwar dem Grade nach verſchieden ausfallen kann, dem Weſen nach ſtets das ſelbe bleibt.

Dieſe grundverſchiedene Natur des Willens und des Intellekts, die jenem weſentliche Einfachheit und Urſprünglichkeit, im Gegenſatz der komplicirten und ſekundären Beſchaffenheit dieſes, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr ſonderbares Wechſelſpiel in unſerm Innern beobachten und nun im Einzelnen zuſehn, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufſteigen, den Willen in Bewegung ſetzen, und wie ganz geſondert und verſchieden die Rollen Beider ſind. Dies können wir nun zwar ſchon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während ſie zunächſt und an ſich ſelbſt bloß Gegenſtände des Intellekts ſind. Allein theils iſt es hiebei nicht ſo augenfällig, daß auch dieſe Wirklichkeit als ſolche zunächſt nur im Intellekt vorhanden iſt; theils geht der Wechſel dabei meiſtens nicht ſo raſch vor ſich, wie es nöthig iſt, wenn die Sache leicht überſehbar und dadurch recht faßlich werden ſoll. Beides iſt hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantaſien ſind, die wir auf den Willen einwirken laſſen. Wenn wir z. B., mit uns ſelbſt allein, unſre perſönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausgangs uns lebhaft vergegenwärtigen; ſo preßt alsbald Angſt das Herz zuſammen und das Blut ſtockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengeſetzten Ausgangs über und läßt die Phantaſie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen; ſo gerathen alsbald alle Pulſe in freudige Bewegung und das Herz fühlt ſich federleicht; bis der Intellekt aus ſeinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlaß die Erinnerung an eine längſt ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: ſogleich durchſtürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Bruſt. Dann aber ſteige, zufällig angeregt, das Bild einer längſt verlorenen Geliebten auf, an welches ſich der ganze Roman, mit ſeinen Zauberſcenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnſucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beſchämender Vorfall ein: wir ſchrumpfen zuſammen, möchten verſinken, die Schaamröthe ſteigt auf, und wir ſuchen oft durch irgend eine laute Aeußerung uns gewaltſam davon abzulenken und zu zerſtreuen. — Man ſieht, der Intellekt ſpielt auf und der Wille muß dazu tanzen: ja, jener läßt ihn die Rolle eines Kindes ſpielen, welches von ſeiner Wärterin, durch Vorſchwätzen und Erzählen abwechſelnd erfreulicher und trauriger Dinge, beliebig in die verſchiedenſten Stimmungen verſetzt wird. Dies beruht darauf, daß der Wille an ſich erkenntnißlos, der ihm zugeſellte Verſtand aber willenlos iſt. Daher verhält ſich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieſer wie die ihn in Bewegung ſetzenden Urſachen: denn er iſt das Medium der Motive. Bei dem Allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieſer dem Intellekt, deſſen Spiel er, wie gezeigt, ſobald er ihn walten läßt, wird, ein Mal ſeine Oberherrſchaft in letzter Inſtanz fühlbar macht, indem er ihm gewiſſe Vorſtellungen verbietet, gewiſſe Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt, weil er weiß, d. h. von eben demſelben Intellekt erfährt, daß ſie ihn in irgend eine der oben dargeſtellten Bewegungen verſetzen würden: er zügelt jetzt den

Intellekt und zwingt ihn ſich auf andere Dinge zu richten. So ſchwer dies oft ſeyn mag, muß es doch gelingen, ſobald es dem Willen Ernſt damit iſt: denn das Widerſtreben dabei geht nicht vom Intellekt aus, als welcher ſtets gleichgültig bleibt; ſondern vom Willen ſelbſt, der zu einer Vorſtellung, die er in einer Hinſicht verabſcheuet, in andrer Hinſicht eine Neigung hat. Sie iſt ihm nämlich an ſich intereſſant, eben weil ſie ihn bewegt; aber zugleich ſagt ihm die abſtrakte Erkenntniß, daß ſie ihn zwecklos in quaalvolle, oder unwürdige Erſchütterung verſetzen wird: dieſer letztern Erkenntniß gemäß entſcheidet er ſich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorſam. Man nennt dies „Herr über ſich ſeyn": offenbar iſt hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Inſtanz ſtets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Weſen an ſich des Menſchen ausmacht. In dieſer Hinſicht würde der Titel Ἡγεμονικον dem Willen gebühren: jedoch ſcheint derſelbe wiederum dem Intellekt zuzukommen, ſofern dieſer der Leiter und Führer iſt, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber iſt das treffendeſte Gleichniß für das Verhältniß Beider der ſtarke Blinde, der den ſehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.

Das hier dargelegte Verhältniß des Willens zum Intellekt iſt ferner auch darin zu erkennen, daß der Intellekt den Beſchlüſſen des Willens urſprünglich ganz fremd iſt. Er liefert ihm die Motive: aber wie ſie gewirkt haben, erfährt er erſt hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemiſches Experiment macht die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entſcheidungen und geheimen Beſchlüſſen des eigenen Willens ſo ſehr ausgeſchloſſen, daß er ſie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauſchen und Ueberraſchen erfahren kann, und ihn auf der That ſeiner Aeußerungen ertappen muß, um nur hinter ſeine wahren Abſichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir ſelbſt noch ein Skrupel entgegenſteht, und deſſen Ausführbarkeit andrerſeits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiß iſt, indem ſie von äußern, noch unentſchiedenen Umſtänden abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entſchluß zu faſſen; weshalb ich die Sache für jetzt auf ſich beruhen laſſe. Da weiß ich nun oft nicht, wie feſt ich ſchon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin und wie ſehr ich, trotz dem Skrupel, ſeine Ausführung wünſche: d. h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günſtige Nachricht: ſogleich ſteigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltſame Freudigkeit auf, die ſich über mein ganzes Weſen verbreitet und es in dauernden Beſitz nimmt, zu meinem eigenen Erſtaunen. Denn jetzt erſt erfährt mein Intellekt, wie feſt bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieſer ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematiſch und jenem Skrupel ſchwerlich gewachſen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit großem Eifer eine gegenſeitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünſchen ſehr angemeſſen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beſchwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich was ich ſo eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Verſicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf dem ſelben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löſt ſich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erſtaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geſchieht. — Deßgleichen ſind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlaſſen, ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, ſondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingeſtehn wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns ſelbſt hegen, keineswegs entſpricht. Z. B. wir unterlaſſen etwas, aus rein moraliſchen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, ſobald alle Gefahr beſeitigt iſt. Beiläufig iſt dies eine Beſtätigung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde. — Wenn nun hingegen, wie die Philoſophen wähnten, der Intellekt unſer eigentliches Weſen ausmachte und die Willensbeſchlüſſe ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; ſo müßte für unſern moraliſchen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln wähnen, entſcheidend ſeyn; auf analoge Art, wie die Abſicht, nicht der Erfolg, hierin entſcheidend iſt

Eigentlich aber wäre alsdann der Unterſchied zwiſchen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. — Alle hier dargeſtellten Fälle alſo, dazu jeder Aufmerkſame Analoga an ſich ſelbſt beobachten kann, laſſen uns ſehn, wie der Intellekt dem Willen ſo fremd iſt, daß er von dieſem bisweilen ſogar myſtifizirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive; aber in die geheime Werkſtätte ſeiner Beſchlüſſe dringt er nicht. Eine Beſtätigung hievon giebt auch noch die Thatſache, welche faſt Jeder an ſich zu beobachten ein Mal Gelegenheit haben wird, daß bisweilen der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgend einen großen und kühnen Entſchluß gefaßt haben, — der als ſolcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Verſprechen iſt; — ſo bleibt oft in unſerm Innern ein leiſer, nicht eingeſtandener Zweifel, ob es auch ganz ernſtlich damit gemeint ſei, ob wir auch bei der Ausführung nicht wanken oder zurückweichen, ſondern Feſtigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der That, um uns ſelbſt von der Aufrichtigkeit des Entſchluſſes zu überzeugen. —

Alle dieſe Thatſachen bezeugen die gänzliche Verſchiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des Erſteren und die untergeordnete Stellung des Letzteren.

4) Der Intellekt ermüdet; der Wille iſt unermüdlich. — Alles Erkennen iſt mit Anſtrengung verknüpft: Wollen hingegen iſt unſer ſelbſteigenes Weſen, deſſen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von ſelbſt vor ſich gehn. Daher, wenn unſer Wille ſtark aufgeregt iſt, wie in allen Affekten, alſo im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübniß u. ſ. w., und man fordert uns jetzt zum Erkennen, etwan Behufs der Berichtigung der Motive jener Affekte, auf; ſo bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu anthun müſſen, den Uebergang aus der urſprünglichen, natürlichen und ſelbſteigenen, in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Thätigkeit. — Denn der Wille allein iſt αυτοματος und daher ακαματος και αγηρατος ἡματα παντα. Er allein iſt unaufgefordert, daher oft zu früh und zu ſehr, thätig, und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erſte ſchwache Spur von Intelligenz zeigen, ſind ſchon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zweckloſes Toben und Schreien zeigen ſie den Willensdrang, von dem ſie ſtrotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h.

ſie wollen, ohne zu wiſſen was ſie wollen. Hieher gehört auch was Cabanis bemerkt: toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naiveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. (Rapports du physique et moral. Vol. I. p. 123.) — Daſſelbe bezeugt ferner der Fehler, welcher, mehr oder weniger, wohl allen Menſchen von Natur eigen iſt und nur durch Bildung bezwungen wird: die Voreiligkeit. Sie beſteht darin, daß der Wille vor der Zeit an ſein Geſchäft eilt. Dieſes nämlich iſt das rein Aktive und Exekutive, welches erſt eintreten ſoll, nachdem das Explorative und Deliberative, alſo das Erkennende, ſein Geſchäft völlig und ganz beendigt hat. Aber ſelten wird dieſe Zeit wirklich abgewartet. Kaum ſind über die vorliegenden Umſtände, oder die eingetretene Begebenheit, oder die mitgetheilte fremde Meinung, einige wenige Data von der Erkenntniß obenhin aufgefaßt und flüchtig zuſammengerafft; ſo tritt ſchon aus der Tiefe des Gemüths der ſtets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor und zeigt ſich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Begierde, Neid, Betrübniß, Eifer, Zorn, Wuth, und treibt zu raſchen Worten oder Thaten, auf welche meiſtens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, daß das Hegemonikon, der Intellekt, mit ſeinem Geſchäft des Auffaſſens der Umſtände, Ueberlegens ihres Zuſammenhanges und Beſchließens des Rathſamen, nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, ſondern lange vor ſeiner Zeit vorſprang mit „jetzt iſt die Reihe an mir!" und ſofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerſtand leiſtete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigner des Willens, nicht aber, wie dieſer, αυτοματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig iſt; daher er vom Willen leicht bei Seite geſchoben und durch einen Wink deſſelben zur Ruhe gebracht wird; während er ſeinerſeits, mit der äußerſten Anſtrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pauſe zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieſerhalb ſind die Leute ſo ſelten und werden faſt nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendeſten Umſtänden, den Kopf oben behalten, die Auffaſſung und Unterſuchung der Sachlage imperturbirt fortſetzen und, wo Andre ſchon außer ſich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz Anderes iſt, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelaſſenheit vieler Deutſchen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranſchaulichung der belobten Eigenſchaft pflegte Iffland zu geben, als Hetmann der Koſaken, im Benjowski, wann die Verſchworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchſe vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, ſie würde abgedrückt, ſobald er einen Schrei thäte: Iffland blies in die Mündung der Büchſe, um zu erproben, ob ſie auch geladen ſei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir ſie recht gründlich, aus ihren Urſachen, verſtänden und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beſchaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir ſie früher zum Gegenſtand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdruſſes machten. — Denn was, für ein unbändiges Roß, Zügel und Gebiß iſt, das iſt für den Willen im Menſchen der Intellekt: an dieſem Zügel muß er gelenkt werden, mittelſt Belehrung, Ermahnung, Bildung u. ſ. w.; da er an ſich ſelbſt ein ſo wilder, ungeſtümer Drang iſt, wie die Kraft, die im herabſtürzenden Waſſerfall erſcheint, — ja, wie wir wiſſen, im tiefſten Grunde, identiſch mit dieſer. Im höchſten Zorn, im Rauſch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiß zwiſchen die Zähne genommen, iſt durchgegangen und folgt ſeiner urſprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiß ganz verloren, und zeigt nun am deutlichſten ſein urſprüngliches Weſen und wie der Intellekt ſo verſchieden von ihm iſt, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in dieſem Zuſtande, der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewiſſen Schraube, unaufhaltſam abſchnurrt.

Alſo auch dieſe Betrachtung zeigt uns den Willen als das Urſprüngliche und daher Metaphyſiſche, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Phyſiſches. Denn als ſolches iſt dieſer, wie alles Phyſiſche, der Vis inertiae unterworfen, mithin erſt thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrſcht, lenkt, zur Anſtrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm urſprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, ſobald es ihm geſtattet wird, bezeugt ſich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgeſetzte Anſtrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abſtumpfung, wird erſchöpft, wie die Volta'ſche Säule durch wiederholte Schläge, und bedarf überhaupt, für faſt ein Drittel ſeiner Lebenszeit, der gänzlichen Suſpenſion ſeiner Thätigkeit, im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, deſſen bloße Funktion er iſt, welches ihm daher eben ſo vorhergängig iſt, wie der Magen der Verdauung, oder die Körper ihrem Stoß, und mit welchem er, im Alter, verwelkt und verſiegt. Der Wille hingegen, als das Ding an ſich, iſt nie träge, abſolut unermüdlich, ſeine Thätigkeit iſt ſeine Eſſenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafs, vom Intellekt verlaſſen iſt und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, beſorgt er deſto ungeſtörter die innere Oekonomie des Organiſmus und bringt die eingeſchlichenen Unregelmäßigkeiten deſſelben wieder in Ordnung. Denn er iſt nicht, wie der Intellekt, eine Funktion des Leibes; ſondern der Leib iſt ſeine Funktion: daher iſt er dieſem ordine rerum vorgängig, als deſſen metaphyſiſches Subſtrat, als das Anſich der Erſcheinung deſſelben. Seine Unermüdlichkeit theilt er, für die Dauer des Lebens, dem Herzen mit, dieſem primum mobile des Organiſmus, welches deshalb ſein Symbol und Synonym geworden iſt. Auch ſchwindet er nicht, im Alter, ſondern will noch immer was er gewollt hat, ja wird feſter und unbiegſamer, als er in der Jugend geweſen, unverſöhnlicher, eigenſinniger, unlenkſamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieſes ihm allenfalls beizukommen iſt.

Auch die durchgängige Schwäche und Unvollkommenheit des Intellekts, wie ſie in der Urtheilsloſigkeit, Beſchränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeiſten Menſchen zu Tage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzugekommenes, bloß Inſtrumentales, ſondern das unmittelbare und urſprüngliche Weſen der ſogenannten Seele, oder überhaupt des innern Menſchen wäre, wie alle bisherigen Philoſophen es annahmen. Denn wie ſollte das urſprüngliche Weſen, in ſeiner unmittelbaren und eigenthümlichen Funktion, ſo häufig irren und fehlen? — Das wirklich Urſprüngliche im menſchlichen Bewußtſeyn, das Wollen, geht eben auch allemal vollkommen von Statten: jedes Weſen will unabläſſig, tüchtig und entſchieden. Das Unmoraliſche im Willen als eine Unvollkommenheit deſſelben anzuſehn, wäre ein grundfalſcher Geſichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich ſchon über die Natur hinaus liegt, daher ſie mit den Ausſagen derſelben in Widerſpruch ſteht. Darum eben tritt ſie dem natürlichen Willen, als welcher an ſich ſchlechthin egoiſtiſch iſt, geradezu entgegen, ja die Fortſetzung ihres Weges führt zur Aufhebung deſſelben. Hierüber verweiſe ich auf unſer viertes Buch und auf meine Preisſchrift über das Fundament der Moral.

5) Daß der Wille das Reale und Eſſentiale im Menſchen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte ſei, wird auch daran erſichtlich, daß dieſer ſeine Funktion nur ſo lange ganz rein und richtig vollziehn kann, als der Wille ſchweigt und pauſirt; hingegen durch jede merkliche Erregung deſſelben die Funktion des Intellekts geſtört, und durch ſeine Einmiſchung ihr Reſultat verfälſcht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weiſe dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel ſteht; doch hindert jener dieſe nicht.

Ein großer Schreck benimmt uns oft die Beſinnung dermaaßen, daß wir verſteinern, oder aber das Verkehrteſte thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn läßt uns nicht mehr wiſſen was wir thun, noch weniger was wir ſagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder ſelbſt unſere eigenen hervorzuſuchen und geordnet aufzuſtellen. Die Freude macht unüberlegt, rückſichtslos und verwegen: faſt eben ſo wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu ſehn und zu ergreifen. Deshalb ſind zum Beſtehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, Kaltblütigkeit und Geiſtesgegenwart die weſentlichſte Befähigung. Jene beſteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agiren könne; dieſe in der ungeſtörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben iſt jene ihre Bedingung, und Beide ſind nahe verwandt, ſind ſelten, und ſtets nur komparativ vorhanden. Sie ſind aber von unſchätzbarem Vortheil, weil ſie den Gebrauch des Intellekts, gerade zu den Zeiten, wo man ſeiner am meiſten bedarf, geſtatten und dadurch entſchiedene Ueberlegenheit verleihen. Wer ſie nicht hat, erkennt erſt nach verſchwundener Gelegenheit was zu thun oder zu ſagen geweſen. Sehr treffend ſagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. deſſen Wille ſo ſtark aufgeregt iſt, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er ſei entrüſtet: denn die richtige Erkenntniß der Umſtände und Verhältniſſe iſt unſre Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menſchen. In dieſem Sinne ſagt Balthazar Gracian: es la passion enemiga declarada de la cordura, „die Leidenſchaft iſt der erklärte Feind der Klugheit.“ — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verſchiedenes, ſondern, wie man es bisher anſah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich urſprüngliche Funktionen eines ſchlechthin einfachen Weſens; ſo müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt beſteht, auch der Intellekt mit geſteigert werden: allein er wird, wie wir geſehn haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Waſſers, dieſes ſelbſt aber dem Willen, deſſen Erſchütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit ſeiner Bilder ſogleich aufhebt. Der Organismus iſt der Wille ſelbſt, iſt verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeſchauter Wille: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüſtigen Affekte manche ſeiner Funktionen, wie Reſpiration, Blutumlauf, Gallenabſonderung, Muskelkraft, erhöht und beſchleunigt. Der Intellekt hingegen iſt die bloße Funktion des Gehirns, welches vom Organismus nur paraſitiſch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des Willens, und mit ihm des Organismus, die für ſich beſtehende und keine andern Bedürfniſſe, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirns ſtören oder lähmen.

Dieſer ſtörende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt iſt aber nicht allein in den durch die Affekten herbeigegeführten Perturbationen nachzuweiſen, ſondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälſchungen des Denkens durch unſere Neigungen. Die *Hoffnung* läßt uns was wir wünſchen, die *Furcht* was wir beſorgen, als wahrſcheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenſtand. *Plato* (nach Aelian V.H. 13,28.) hat ſehr ſchön die *Hoffnung* den Traum des Wachenden genannt. Ihr Weſen liegt darin, daß der Wille ſeinen Diener, den *Intellekt*, wann dieſer nicht vermag das Gewünſchte herbeizuſchaffen, nöthigt, es ihm wenigſtens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröſters zu übernehmen, ſeinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beſchwichtigen und dieſe aufzuſtutzen, daß ſie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt ſeiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet iſt, Gewalt anthun muß, indem er ſich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrſcheinlich, oft kaum möglich ſind, ſeinen eigenen Geſetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen *Willen* auf eine Weile zu beſchwichtigen, zu beruhigen und einzuſchläfern. Hier ſieht man deutlich, wer Herr und wer Diener iſt. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß wenn eine für ſie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt, und ſie nun dieſe alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollſtändiges disjunktives Urtheil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz Anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden ſie nicht darauf geachtet haben, daß dieſer dann faſt immer der für ſie ungünſtigſte war. Dies iſt daraus zu erklären, daß, während ihr *Intellekt* die Möglichkeiten vollſtändig zu überſchauen vermeinte, die ſchlimmſte von allen ihm ganz unſichtbar blieb; weil der *Wille* ſie gleichſam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt ſo bemeiſterte, daß er auf den allerſchlimmſten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieſer, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrſcheinlichſte geweſen. Jedoch in entſchieden melancholiſchen, oder aber durch dieſe nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt ſich der Hergang wohl auch um, indem hier die Beſorgniß die Rolle ſpielt, welche dort die Hoffnung; ſo daß der Intellekt ſogleich den unglücklichſten Ausgang ihnen vorſtellen muß, wenn auch er ſelbſt ihn kaum als möglich denken kann:

> Such as we know is false, yet dread in sooth,
> Because the worst is ever nearest truth.
>
> (Byron, Lara. C. I.)

Liebe und Haß verfälſchen unſer Urtheil gänzlich: an unſern Feinden ſehn wir nichts als Fehler, an unſern Lieblingen lauter Vorzüge, und ſelbſt ihre Fehler ſcheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unſer Vortheil, welcher Art er auch ſei, über unſer Urtheil aus: was ihm gemäß iſt, erſcheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, ſtellt ſich uns, im vollen Ernſt, als ungerecht und abſcheulich, oder zweckwidrig und abſurd dar. Daher ſo viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypotheſe giebt uns Luchsaugen für alles ſie Beſtätigende, und macht uns blind für alles ihr Widerſprechende. Was unſrer Partei, unſerm Plane, unſerm Wunſche, unſrer Hoffnung entgegenſteht, können wir oft gar nicht faſſen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günſtige hingegen ſpringt uns von Ferne in die Augen. Was dem Herzen widerſtrebt, läßt der Kopf nicht ein. — So wird denn täglich unſer Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und beſtochen. Sehr ſchön hat dies Bako von Verulam ausgedrückt in den Worten: Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit & inficit (Org. nov. I, 14.) Offenbar iſt es auch Dieſes, was allen neuen Grundanſichten in den Wiſſenſchaften und allen Widerlegungen ſanktionirter Irrthümer entgegenſteht: denn nicht leicht wird Einer die Richtigkeit Deſſen einſehn, was ihn unglaublicher Gedankenloſigkeit überführt. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß die ſo klaren und einfachen Wahrheiten der Göthiſchen Farbenlehre von den Phyſikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn ſelbſt Göthe hat erfahren müſſen, einen wie viel ſchwereren Stand man hat, wenn man den Menſchen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheißt, daher es viel glücklicher iſt, zum Poeten, als zum Philoſophen geboren zu ſeyn. Je hartnäckiger nun aber andrerſeits ein Irrthum feſtgehalten wurde, deſto beſchämender wirkt nachher die Ueberführung. Bei einem umgeſtoßenen Syſtem, wie bei einer geſchlagenen Armee, iſt der Klügſte wer zuerſt davonläuft.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, iſt ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beiſpiel dieſes, daß wir, bei Rechnungen, uns viel öfter zu unſerm Vortheil als zu unſerm Nachtheil verrechnen, und zwar ohne die mindeſte unredliche Abſicht, bloß durch den unbewußten Hang, unſer Debet zu verkleinern und unſer Credit zu vergrößern.

Hieher gehört endlich noch die Thatſache, daß, bei einem zu ertheilenden Rath, die geringſte Abſicht des Berathers meiſtens ſeine auch noch ſo große Einſicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, daß er aus dieſer ſpreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, ſelbſt von ſonſt redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten ſteht, ſobald ihr Intereſſe irgendwie dabei im Spiel iſt, können wir eben daraus ermeſſen, daß wir ſo oft uns ſelbſt belügen, wo Hoffnung uns beſticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns ſchmeichelt, oder eine Hypotheſe uns verblendet, oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren, Abbruch thut: denn daran ſehn wir den unmittelbaren und unbewußten nachtheiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntniß. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn, bei Fragen um Rath, der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktirt, ehe die Frage auch nur bis zum Forum ſeines Urtheils durchdringen konnte.

Nur mit Einem Worte will ich hier auf Dasjenige deuten, was im folgenden Buche ausführlich erörtert wird, daß nämlich die vollkommenſte Erkenntniß, alſo die rein objektive, d. h. die geniale Auffaſſung der Welt, bedingt iſt durch ein ſo tiefes Schweigen des Willens, daß, für die Zeit ihrer Dauer, ſogar die Individualität aus dem Bewußtſeyn verſchwindet und der Menſch als reines Subjekt des Erkennens, welches das Korrelat der Idee iſt, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, ſtörende Einfluß des Willens auf den Intellekt und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieſes, vermöge deren er unfähig wird richtig zu operiren, ſobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns alſo einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unſers Weſens ſei und mit urſprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur ſekundär und bedingterweiſe wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniß durch den Willen entſprechende, unmittelbare Störung dieſes durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer ſolchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falſch aufgefaßte Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in ſeiner eigenen Funktion iſt, der rein auf ſeinem Gebiete begangen wird, und der Einfluß deſſelben auf den Willen ein völlig mittelbarer iſt. Scheinbarer wäre es, die Unſchlüſſigkeit dahin zu ziehn, als bei welcher, durch den Widerſtreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieſer in Stillſtand geräth, alſo gehemmt iſt. Allein bei näherer Betrachtung wird es ſehr deutlich, daß die Urſache dieſer Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellekts als ſolcher liegt, ſondern ganz allein in den durch dieſelbe vermittelten äußern Gegenſtänden, als welche dieſes Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß ſtehen, daß ſie ihn nach verſchiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen: dieſe eigentliche Urſach wirkt bloß durch den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch. — Unentſchloſſenheit, als Charakterzug, iſt eben ſo ſehr durch Eigenſchaften des Willens als des Intellekts bedingt. Aeußerſt beſchränkten Köpfen iſt ſie freilich nicht eigen: weil ihr ſchwacher Verſtand ſie theils nicht ſo vielfache Eigenſchaften und Verhältniſſe an den Dingen entdecken läßt, theils auch der Anſtrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächſt über die muthmaaßlichen Folgen jedes Schrittes ſo wenig gewachſen iſt, daß ſie lieber nach dem erſten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, ſich ſofort entſchließen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verſtande: ſobald daher bei dieſen eine zarte Vorſorge für das eigene Wohl, d. h. ein ſehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und ſtets geborgen ſeyn will, hinzukommt; ſo führt dies eine gewiſſe Aengſtlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentſchloſſenheit herbei. Dieſe Eigenſchaft deutet alſo durchaus nicht auf Mangel an Verſtand, wohl aber an Muth.

Sehr eminente Köpfe jedoch überſehn die Verhältniſſe und deren wahrſcheinliche Entwickelungen mit ſolcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß ſie, wenn nur noch von einigem Muth unterſtützt, dadurch diejenige raſche Entſchloſſenheit und Feſtigkeit erlangen, welche ſie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu ſpielen, falls Zeit und Umſtände hiezu Gelegenheit bieten.

6) Im Gegenſatz der dargelegten Hinderniſſe und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beiſpielen zeigen, wie, auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die ſekundäre des Andern erkennen, und ſichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältniſſe eines Werkzeuges ſteht.

Ein ſtark wirkendes Motiv, wie der ſehnſüchtige Wunſch, die dringende Noth, ſteigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, deſſen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umſtände, welche uns die Nothwendigkeit gewiſſer Leiſtungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. — Der Verſtand des ſtumpfeſten Menſchen wird ſcharf, wann es ſehr angelegene Objekte ſeines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterſcheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinſten Umſtände, welche auf ſein Wünſchen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Ueberraſchung bemerkten Schlauheit der Dummen. Imgleichen beruht hierauf das Italiäniſche Sprichwort la vessazione da intelletto; wie auch das Deutſche „die Noth iſt die Mutter der Künſte,“ — wobei jedoch die ſchönen Künſte auszunehmen ſind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konception, aus einer völlig willenloſen und nur dadurch rein-objektiven Anſchauung hervorgehn muß, wenn ſie ächt ſeyn ſollen. — Selbſt der Verſtand der Thiere wird durch die Noth bedeutend geſteigert, ſo daß ſie in ſchwierigen Fällen Dinge leiſten, über die wir erſtaunen: z. B. faſt alle berechnen, daß es ſicherer iſt nicht zu fliehen, wann ſie ſich ungeſehn glauben: daher liegt der Haſe ſtill in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an ſich vorbeigehn; Inſekten, wenn ſie nicht entrinnen können, ſtellen ſich todt u. ſ. f. — Bei allen dieſen Steigerungen des Intellekts ſpielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maaß ſeiner Kräfte hinaus treibt.

Eben ſo wird auch das Gedächtniß durch den Drang des Willens geſteigert. Selbſt wenn es ſonſt ſchwach iſt, bewahrt es vollkommen was für die herrſchende Leidenſchaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günſtige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umſtand, der zu ſeinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verluſt, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinſte ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erſtreckt ſich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirthshauſe ſtehn, in welchem es längſt ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniß für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Biſſen abgeworfen haben; und Füchſe für die verſchiedenen Verſtecke, in denen ſie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieſer Hinſicht giebt die Selbſtbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen iſt mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich ſoeben nachdachte. War nun daſſelbe von irgendwie, auch noch ſo entferntem, perſönlichen Intereſſe; ſo iſt von der Einwirkung, die es dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wie weit mich die Sache angenehm, oder unangenehm affizirte, und auch auf welche ſpecielle Weiſe dies geſchah, nämlich ob ſie, wenn auch in ſchwachem Grade, mich kränkte, oder ängſtigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die dieſen entgegengeſetzten Affektionen hervorrief: alſo bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat ſich, nachdem ſie ſelbſt mir entſchwunden iſt, im Gedächtniß erhalten, und oft wird dieſe nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache ſelbſt zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menſchen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wiſſen, wo, wann und was es geweſen, noch wer er ſei; hingegen ruft ſein Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals ſeine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob ſie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art ſie es geweſen: alſo bloß den Anklang des Willens hat das Gedächtniß aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Auch hieran alſo wird ſichtbar, wie ſehr viel innerlicher uns der Wille iſt, als der Intellekt. Dies zu beſtätigen können auch noch folgende Thatſachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas beſinnen wollen, und dies nach einiger Anſtrengung gelingt; — eben ſo, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder verſagt der Intellekt dem Willen den Gehorſam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren ſtreben, oder wenn wir vom Gedächtniß etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei ſolchen Anläſſen, macht ſein Verhältniß zu dieſem und die Verſchiedenheit Beider ſehr kenntlich. Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; ſondern dieſer iſt bloß der Miniſterrath jenes Souveräns: er legt ihm allerlei vor, wonach dieſer erwählt was ſeinem Weſen gemäß iſt, wiewohl ſich dabei mit Nothwendigkeit beſtimmend; weil dies Weſen unveränderlich feſt ſteht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben iſt keine Ethik möglich, die den Willen ſelbſt modelte und beſſerte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die *Erkenntniß*: dieſe aber beſtimmt nie den Willen ſelbſt, d. h. den *Grund-Charakter* des Wollens, ſondern bloß deſſen Anwendung auf die vorliegenden Umſtände. Eine berichtigte Erkenntniß kann das Handeln nur in ſo weit modifiziren, als ſie die dem Willen zugänglichen Objekte ſeiner Wahl genauer nachweiſt und richtiger beurtheilen läßt; wodurch er nunmehr ſein Verhältniß zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher ſieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen iſt. Aber über das Wollen ſelbſt, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime deſſelben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den *Willen* beſtimme, iſt wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile ſeiner Schritte ſei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler ſeines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den feſten und redlichen Vorſatz ſich zu beſſern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächſter Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorſatz, neues Vergehn. Wann dies einige Male ſo durchgemacht iſt, wird er inne, daß er ſich nicht beſſern kann, daß der Fehler in ſeiner Natur und Perſönlichkeit liegt, ja mit dieſer Eins iſt. Jetzt wird er ſeine Natur und Perſönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein ſchmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewiſſenspein ſteigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier ſehn wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir ſehn Jenes, als ein bloß theoretiſches Vermögen, den zu lobenden und daher wünſchenswerthen Lebenswandel vorzeichnen und aufſtellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehn; und dann wieder das Erſte mit ohnmächtigen Klagen über die Beſchaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es ſich durch eben dieſe Betrübniß wieder identifizirt. Wille und Intellekt treten hier ſehr deutlich auseinander. Dabei zeigt ſich der Wille als das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Weſentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler deſſelben bejammert und keinen Troſt findet an der Richtigkeit der Erkenntniß, als ſeiner eigenen Funktion. Dieſer zeigt ſich alſo als ganz ſekundär, nämlich theils als Zuſchauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von außen beſtimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, ſeine Vorſchriften abfaßt und ändert. — Demgemäß wird auch, bei der Vergleichung unſrer Denkungsart in verſchiedenen Lebensaltern, ſich uns ein ſonderbares Gemiſch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerſeits iſt die moraliſche Tendenz des Mannes und Greiſes noch dieſelbe, welche die des Knaben war: andrerſeits iſt ihm Vieles ſo entfremdet, daß er ſich nicht mehr kennt und ſich wundert, wie er einſt Dieſes und Jenes thun oder ſagen gekonnt. In der erſten Lebenshälfte lacht meiſtens das Heute über das Geſtern, ja ſieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Unterſuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellekt war, mit ſeinen Funktionen der Einſicht und Erkenntniß, als welche, täglich neuen Stoff von außen ſich aneignend, ein ſtets verändertes Gedankenſyſtem darſtellen; während zudem auch er ſelbſt mit dem Aufblühen und

Welken des Organismus, ſteigt und ſinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtſeyn hingegen weiſt ſich gerade die Baſis deſſelben aus, der Wille, alſo die Neigungen, Leidenſchaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen ſind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genuſſe und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach ſinnlichem Genuß im Knabenalter als Naſchhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wolluſt, und im Greiſesalter wieder als Naſchhaftigkeit.

7) Wenn der allgemeinen Annahme gemäß, der Wille aus der Erkenntniß hervorgienge, als ihr Reſultat oder Produkt; ſo müßte, wo viel Wille iſt, auch viel Erkenntniß, Einſicht, Verſtand ſeyn. Dem iſt aber ganz und gar nicht ſo: vielmehr finden wir, in vielen Menſchen, einen ſtarken, d. h. entſchiedenen, entſchloſſenen, beharrlichen, unbiegſamen, eigenſinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem ſehr ſchwachen und unfähigen Verſtande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorſtellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen iſt; ſo daß er gleichſam in einem Sack ſteckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft ſtarrſinnigem Willen, noch viel weniger Verſtand; die Pflanzen endlich bloßen Willen ohne alle Erkenntniß.

Entſpränge das Wollen bloß aus der Erkenntniß; ſo müßte unſer Zorn ſeinem jedesmaligen Anlaß, oder wenigſtens unſerm Verſtändniß deſſelben, genau angemeſſen ſeyn; indem auch er nichts weiter, als das Reſultat der gegenwärtigen Erkenntniß wäre. So fällt es aber ſehr ſelten aus: vielmehr geht der Zorn meiſtens weit über den Anlaß hinaus. Unſer Wüthen und Raſen, der furor brevis, oft bei geringen Anläſſen und ohne Irrthum hinſichtlich derſelben, gleicht dem Toben eines böſen Dämons, welcher, eingeſperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt ſie gefunden zu haben. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn der Grund unſers Weſens ein Erkennendes und das Wollen ein bloßes Reſultat der Erkenntniß wäre: denn wie käme in das Reſultat was nicht in den Elementen deſſelben lag? kann doch die Konkluſion nicht mehr enthalten als die Prämiſſen. Der Wille zeigt ſich alſo auch hier als ein von der Erkenntniß ganz verſchiedenes Weſen, welches ſich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Geſetzen ſeiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt, als bloßes Werkzeug des Willens, iſt von ihm ſo verſchieden, wie der Hammer vom Schmid. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig iſt, bleibt ſolche *kalt*. Es iſt faſt als wäre der Menſch ſelbſt nicht dabei. Auch kann er dann ſich eigentlich nicht kompromittiren, ſondern höchſtens blamiren. Erſt wann der Wille ins Spiel kommt, iſt der Menſch wirklich dabei: jetzt wird er *warm*, ja es geht oft *heiß* her. Immer iſt es der *Wille*, dem man die Lebenswärme zuſchreibt: hingegen ſagt man der *kalte* Verſtand, oder eine Sache *kalt* unterſuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken. — Verſucht man das Verhältniß umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; ſo iſt es, als machte man den Schmid zum Werkzeug des Hammers.

Nichts iſt verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinanderſetzungen gegen einen Menſchen ſtreitend, ſich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit ſeinem *Verſtande* zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht *verſtehn will*; daß man alſo es mit ſeinem *Willen* zu thun hatte, welcher ſich der Wahrheit verſchließt und muthwillig Misverſtändniſſe, Schikanen und Sophismen ins Feld ſtellt, ſich hinter ſeinem Verſtande und deſſen vorgeblichem Nichteinſehn verſchanzend. Da iſt ihm freilich ſo nicht beizukommen: denn *Gründe und Beweiſe, gegen den Willen angewandt*, ſind wie die Stöße eines Hohlſpiegelphantoms gegen einen feſten Körper. Daher auch die gangbare Redensart: stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Geſagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wiſſenſchaften ſind ſie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigſten Wahrheiten, der ſeltenſten Leiſtungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Intereſſe haben, ſie nicht gelten zu laſſen, welches nun entweder daraus entſpringt, daß ſolche Dem widerſprechen, was ſie ſelbſt täglich lehren, oder daraus, daß ſie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, ſchon weil allezeit die Loſung der Mediokren ſeyn wird: si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie Helvetius den Ausſpruch der Epheſer, in Cicero's 5tem Tuskulaniſchem Buche (c. 36.), allerliebſt wiedergegeben hat. Wer alſo von dieſer ſtets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung ſeiner Leiſtungen erwartet, wird ſich ſehr getäuſcht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinter kommt, daß, während er ſich an die Erkenntniß wendete, er es mit dem Willen zu thun hatte, alſo ganz in dem oben beſchriebenen Fall ſich befindet, ja eigentlich Dem gleicht, der ſeine Sache vor einem Gerichte führt, deſſen Beiſitzer ſämmtlich beſtochen ſind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr Wille, nicht ihre Einſicht, ihm entgegenſtand, ſogar den vollgültigſten Beweis erhalten: wenn nämlich Einer und der Andre von ihnen ſich zum Plagiat entſchließt. Da wird er mit Erſtaunen ſehn, wie feine Kenner ſie ſind, welchen richtigen Takt ſie für fremdes Verdienſt haben und wie treffend ſie das Beſte herauszufinden wiſſen; den Sperlingen gleich, welche die reifſten Kirſchen nicht verfehlen. —

Das Widerſpiel des hier dargeſtellten ſiegreichen Widerſtrebens des Willens gegen die Erkenntniß tritt ein, wenn man, bei der Darlegung ſeiner Gründe und Beweiſe, den Willen der Angeredeten für ſich hat: da iſt Alles gleich überzeugt, da ſind alle Argumente ſchlagend und die Sache iſt ſofort klar, wie der Tag. Das wiſſen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt ſich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenſchaften, alſo Vorzüge und Fehler, einerſeits des Willens und Charakters, andrerſeits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniß zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verſchiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geſchichte und Erfahrung lehren, daß Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt ſich genugſam aus der unausſprechlich großen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung ſind: daher man dieſe auch täglich im Verein antrifft. Inzwiſchen ſchließt man nie von einem vorzüglichen

Kopf auf einen guten Willen, noch von dieſem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: ſondern jeder Unbefangene nimmt ſie als völlig geſonderte Eigenſchaften, deren Vorhandenſeyn jedes für ſich, durch Erfahrung auszumachen iſt. Große Beſchränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zuſammenbeſtehn, und ich glaube nicht, daß Balthazar Gracian Recht hat zu ſagen: no ay simple, que no sea malicioso (Discreto p. 406.) „es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre.“ Jedoch mag es ſeyn, daß manche Dumme, aus demſelben Grunde wie manche Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurückſetzung, und indem ſie gelegentlich was ihnen an Verſtande abgeht durch Heimtücke zu erſetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph ſuchend. Hieraus wird beiläufig auch begreiflich, warum, einem ſehr überlegenen Kopfe gegenüber, faſt Jeder leicht boshaft wird. Andrerſeits wieder ſtehn die Dummen ſehr oft im Ruf beſondrer Herzensgüte, der ſich jedoch ſo ſelten beſtätigt, daß ich mich habe wundern müſſen, wie ſie ihn erlangten, bis ich den Schlüſſel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir ſchmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu ſeinem nähern Umgange am liebſten Jemanden, dem er an Verſtande ein wenig überlegen iſt: denn nur bei dieſem fühlt er ſich behaglich; weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, 1, 5.). Aus demſelben Grunde flieht Jeder Den, der ihm überlegen iſt; weshalb Lichtenberg ganz richtig bemerkt: „gewiſſen Menſchen iſt ein Mann von Kopf ein fataleres Geſchöpf, als der deklarirteſte Schurke,“ desgleichen Helvetius ſagt: les gens médiocres ont un instinct sûr & prompt, pour connaitre & fuir les gens d'esprit. Eben deshalb iſolirt große geiſtige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigſtens im Stillen, verhaßt. Das Gegentheil nun iſt es, was die Dummen ſo allgemein beliebt macht: zumal da Mancher nur bei ihnen finden kann, was er, nach dem oben erwähnten Geſetze ſeiner Natur, ſuchen muß. Dieſen wahren Grund einer ſolchen Zuneigung wird jedoch Keiner ſich ſelber, geſchweige Andern geſtehn, und wird daher, als plauſibeln Vorwand für dieſelbe, ſeinem

Auserwählten eine beſondere Herzensgüte andichten, die, wie geſagt, höchſt ſelten und nur zufällig ein Mal neben der geiſtigen Beſchränktheit wirklich vorhanden iſt. — Der Unverſtand iſt demnach keineswegs der Güte des Charakters günſtig oder verwandt. Aber andrerſeits läßt ſich nicht behaupten, daß der große Verſtand dies ſei: vielmehr iſt ohne einen ſolchen noch kein Böſewicht im Großen geweſen. Ja ſogar die höchſte intellektuelle Eminenz kann zuſammenbeſtehn mit der ärgſten moraliſchen Verworfenheit. Ein Beiſpiel hievon gab Bako v. Berulam: undankbar, herrſchſüchtig, boshaft und niederträchtig, gieng er endlich ſo weit, daß er, als Lord Großkanzler und höchſter Richter des Reichs, ſich bei Civilproceſſen oft beſtechen ließ: angeklagt vor ſeinen Pairs bekannte er ſich ſchuldig, wurde von ihnen ausgeſtoßen aus dem Hauſe der Lords und zu vierzigtauſend Pfund Strafe, nebſt Einſperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recenſion der neuen Ausgabe der Werke Bako's in der Edinburgh Review. Auguſt 1837).

Wenn nun von einem Menſchen geſagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen ſchlechten Kopf;" von einem andern aber: „er hat einen ſehr guten Kopf, jedoch ein ſchlechtes Herz;" ſo fühlt Jeder, daß beim Erſteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entſprechend ſehn wir, wenn Jemand eine ſchlechte Handlung begangen hat, ſeine Freunde und ihn ſelbſt bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben: ſchlechte Streiche werden ſie Verirrungen nennen, werden ſagen, es ſei bloßer Unverſtand geweſen, Unüberlegtheit, Leichtſinn, Thorheit; ja, ſie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geiſtesſtörung und, wenn es ein ſchweres Verbrechen betrifft, ſogar Wahnſinn vorſchützen, um nur den Willen von der Schuld zu befreien. Dies bezeugt genugſam, daß der Wille allein das Wirkliche und das Weſentliche, der Kern des Menſchen iſt, der Intellekt aber bloß ſein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft ſeyn mag, ohne daß er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverſtandes iſt, vor dem moraliſchen Richterſtuhle, ganz und gar keine; vielmehr giebt ſie hier ſogar Privilegien. Und eben ſo vor den weltlichen Gerichten iſt es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von ſeinem Willen auf ſeinen Intellekt wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrthum, oder Geiſtesſtörung nachweiſt: denn da hat es nicht mehr auf ſich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens beigegebenen Anhang „über die intellektuale Freiheit,“ wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweiſe.

Immer iſt es nur unſer Wollen was als von uns abhängig, d. h. als Aeußerung unſers eigentlichen Weſens, betrachtet wird und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieſerhalb eben iſt es abſurd und ungerecht, wenn man uns für unſern Glauben, alſo für unſere Erkenntniß, zur Rede ſtellen will: denn wir ſind genöthigt dieſe, obſchon ſie in uns waltet, anzuſehn als etwas, das ſo wenig in unſrer Gewalt ſteht, wie die Vorgänge der Außenwelt. Auch hieran alſo wird deutlich, daß der Wille allein das Innere und Eigene des Menſchen iſt, der Intellekt hingegen, mit ſeinen, geſetzmäßig wie die Außenwelt vor ſich gehenden Operationen, zu jenem ſich als ein Aeußeres, ein bloßes Werkzeug verhält.

Alle Religionen verheißen für die Vorzüge des Willens, oder Herzens, einen Lohn jenſeit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verſtandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieſer; das Genie weder in dieſer, noch in jener: es iſt ſein eigener Lohn. Demnach iſt der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinſchaft, Umgang zwiſchen Menſchen gründet ſich, in der Regel, auf Verhältniſſe, die den Willen, ſelten auf ſolche, die den Intellekt betreffen: die erſtere Art der Gemeinſchaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art ſind die Bande der Familie und Verwandtſchaft, ferner alle auf irgend einem gemeinſchaftlichen Zwecke, oder Intereſſe, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion u. ſ. w. beruhenden Verbindungen. Bei dieſen nämlich kommt es bloß auf die Geſinnung, die Abſicht an; wobei die größte Verſchiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung beſtehn kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, ſondern auch zum gemeinſamen Wohl Beider mit ihm zuſammen wirken und ihm verbündet ſeyn. Auch die Ehe iſt ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es ſich mit der bloß *formalen* Gemeinſchaft, als welche nur Gedankenaustauſch bezweckt: dieſe verlangt eine gewiſſe Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterſchiede hierin ſetzen zwiſchen Menſch und Menſch eine unüberſteigbare Kluft: eine ſolche liegt z. B. zwiſchen einem großen Geiſt und einem Dummkopf, zwiſchen einem Gelehrten und einem Bauern, zwiſchen einem Hofmann und einem Matroſen. Dergleichen heterogene Weſen haben daher Mühe ſich zu verſtändigen, ſo lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorſtellungen und Anſichten ankommt. Nichtsdeſtoweniger kann enge *materiale* Freundſchaft zwiſchen ihnen Statt finden, und ſie können treu Verbündete, Verſchworene und Verpflichtete ſeyn. Denn in Allem, was allein den *Willen* betrifft, wohin Freundſchaft, Feindſchaft, Redlichkeit, Treue, Falſchheit, und Verrath gehört, ſind ſie völlig homogen, aus demſelben Teig geformt, und weder Geiſt noch Bildung machen darin einen Unterſchied: ja, oft beſchämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matroſe den Hofmann. Denn bei den verſchiedenſten Graden der Bildung beſtehn die ſelben Tugenden und Laſter, Affekte und Leidenſchaften, und, wenn auch in ihren Aeußerungen etwas modificirt, erkennen ſie ſich doch, ſelbſt in den heterogenſten Individuen ſehr bald gegenſeitig, wonach die gleichgeſinnten zuſammentreten, die entgegengeſetzten ſich anfeinden.

Glänzende Eigenſchaften des Geiſtes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: dieſe bleibt den moraliſchen, den Eigenſchaften des Charakters, vorbehalten. Zu ſeinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja ſelbſt den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beiſtimmenden wählen, als den bloß Geiſtreichen. Vor dieſem wird ſogar durch unbedeutende, zufällige, äußere Eigenſchaften, welche gerade der Neigung eines Andern entſprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer ſelbſt viel Geiſt hat wird den Geiſtreichen zu ſeiner Geſellſchaft wünſchen; ſeine Freundſchaft hingegen wird ſich nach den moraliſchen Eigenſchaften richten: denn auf dieſen beruht ſeine eigentliche Hochſchätzung eines Menſchen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verſtandes bedeckt und auslöſcht. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verſtandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindiſche Weſen des Alters. Ein entſchieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, ſteht da, wie Einer, dem nichts abgeht: hingegen wird der größte Geiſt, wenn mit ſtarken moraliſchen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erſcheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unſcheinbar werden, ſo wird Geiſt, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überſtrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo dieſe in hohem Grade hervortritt, kann ſie den Mangel jener Eigenſchaften ſo ſehr erſetzen, daß man ſolche vermißt zu haben ſich ſchämt. Sogar der beſchränkteſte Verſtand, wie auch die groteske Häßlichkeit, werden, ſobald die ungemeine Güte des Herzens ſich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichſam verklärt, umſtrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit ſpricht, vor der jede andere verſtummen muß. Denn die Güte des Herzens iſt eine transſcendente Eigenſchaft, gehört einer über dieſes Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und iſt mit jeder andern Vollkommenheit inkommenſurabel. Wo ſie in hohem Grade vorhanden iſt, macht ſie das Herz ſo groß, daß es die Welt umfaßt, ſo daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da ſie ja alle Weſen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht ſie auch gegen Andere jene gränzenloſe Nachſicht, die ſonſt Jeder nur ſich ſelber widerfahren läßt. Ein ſolcher Menſch iſt nicht fähig, ſich zu erzürnen: ſogar wenn etwan ſeine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in ſeinem Herzen, nur ſich ſelber vor, zu ſolchen Aeußerungen der Anlaß geweſen zu ſeyn, und fährt daher, ohne ſich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichſte zu behandeln, zuverſichtlich hoffend, daß ſie von ihrem Irrthum hinſichtlich ſeiner zurückkommen und auch in ihm ſich ſelber wiedererkennen werden. — Was iſt dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das ſelbe Ergebniß, welches wir hier aus der Betrachtung unſrer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbſt. Wie iſt doch die in moraliſcher Hinſicht eintretende Selbſtzufriedenheit ſo grundverſchieden von der in intellektualer Hinſicht! Die erſtere entſteht, indem wir, beim Rückblick auf unſern Wandel, ſehn, daß wir mit ſchweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, beſſer gegen Andere geweſen ſind, als dieſe gegen uns, ſo daß wir mit König Lear ſagen dürfen: „ich bin ein Mann, gegen den mehr geſündigt worden, als er geſündigt hat;" und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unſrer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernſt wird die ſtille Freude begleiten, die eine ſolche Muſterung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückſtehn ſehn; ſo wird uns dies in keinen Jubel verſetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünſchen, ſie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntniß unſrer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbaß iſt ganz eigentlich der oben angeführte Ausſpruch des Hobbes: omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, ſtolzes, höhniſches Herabſehn auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtſeyns entſchiedener und bedeutender Ueberlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das iſt hier das Ergebniß. — Dieſer Gegenſatz zwiſchen beiden Arten der Selbſtzufriedenheit zeigt an, daß die eine unſer wahres inneres und ewiges Weſen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeitlichen, ja faſt nur körperlichen Vorzug betrifft. Iſt doch in der That der Intellekt die bloße Funktion des Gehirns, der Wille hingegen Das, deſſen Funktion der ganze Menſch, ſeinem Seyn und Weſen nach, iſt.

Dieſer tiefe Unterſchied beider Eigenſchaften giebt ſich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchſt bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieſer unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch ſeines Verſtandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der erſten zwei Monate, bis zur Anſchauung und Apprehenſion der Dinge in der Außenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben," S. 14. fg. näher dargelegt habe Dieſem erſten und wichtigſten Schritt folgt viel langſamer, nämlich meiſtens erſt im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächſt weil dem Gehirn noch die phyſiſche Vollendung fehlt, welche es ſowohl ſeiner Größe als ſeiner Textur nach, erſt im ſiebenten Jahre erreicht. Sodann aber iſt zu ſeiner energiſchen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalſyſtems erfordert; daher jene erſt mit der Pubertät anfängt. Durch dieſelbe aber hat alsdann der Intellekt erſt die bloße Fähigkeit zu ſeiner pſychiſchen Ausbildung erlangt: dieſe ſelbſt kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geiſt ſich der kindiſchen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloſer Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der abſurdeſten und kraſſeſten Art, die er eigenſinnig feſthält, bis die Erfahrung ſie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieſes Alles geſchieht erſt im Laufe vieler Jahre; ſo daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigſten Jahre zugeſteht, die vollkommene Reife jedoch erſt ins vierzigſte Jahr, das Schwabenalter, verſetzt hat. Allein während dieſe pſychiſche, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachſen iſt, fängt die innere phyſiſche Energie des Gehirns bereits an wieder zu ſinken. Dieſe nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsſchlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Syſtems über das venöſe, wie auch von der friſchen Zartheit der Gehirnfaſern, zudem auch durch die Energie des Genitalſyſtems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigſte Jahr: ſchon nach dem fünf und dreißigſten wird eine leiſe Abnahme derſelben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venöſen Syſtems über das arterielle, wie auch durch die immer feſter und ſpröder werdende Konſiſtenz der Gehirnfaſern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher ſeyn würde, wenn nicht andrerſeits die pſychiſche Vervollkommnung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntniſſe und erlangte Fertigkeit im Handhaben derſelben, ihr entgegenwirkte, welcher Antagonismus glücklicherweiſe bis ins ſpäte Alter fortdauert. Aber dennoch ſchreitet die Abnahme der urſprünglichen, ganz auf organiſchen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar langſam, aber unaufhaltſam weiter: das Vermögen urſprünglicher

Konception, die Phantaſie, die Bildſamkeit, das Gedächtniß, werden merklich ſchwächer, und ſo geht es Schritt vor Schritt abwärts, bis hinab in das geſchwätzige, gedächtnißloſe, halb bewußtloſe, endlich ganz kindiſche Alter.

Der *Wille* hingegen wird von allem dieſem Werden, Wechſel und Wandel nicht mitgetroffen, ſondern iſt, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich derſelbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, ſondern geht ſogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt ſich ungeſtüm, tobt und ſchreit: es will auf das heftigſte; obſchon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, iſt noch ganz unentwickelt: der Wille iſt über die Außenwelt, wo ſeine Gegenſtände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter ſeines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menſchlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derſelben ſich kund. Der ſchon hervortretende Charakter zeigt ſich zwar erſt in ſchwachen und ſchwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienſtleiſtung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerkſamen Beobachter kündigt er bald ſeine vollſtändige Gegenwart an, und in Kurzem wird ſie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche für das ganze Leben bleibend ſind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrſchende Leidenſchaft, ſprechen ſich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule ſich zu denen des künftigen Lebenslaufes meiſtens wie das ſtumme Vorſpiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und deſſen Inhalt pantomimiſch verkündet, zu dieſem ſelbſt. Keineswegs aber laſſen ſich eben ſo aus den im Knaben ſich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognoſticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen iſt in der Kindheit oft von langſamen Begriffen und faßt ſchwer, eben weil es tief faßt. Dieſem entſpricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten ſeiner Kindheit erzählt, z. B. *Göthe*, wie er alles Kochgeſchirr zum Fenſter hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit Bd. 1. S. 7.): denn man weiß, daß alles Dieſes nur das

Veränderliche betrifft. Hingegen die ſchlechten Züge, die boshaften und hinterliſtigen Streiche ſeiner Jugend wird ein kluger Mann nicht zum Beſten geben: denn er fühlt, daß ſie auch von ſeinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniß ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kranioſkop und Menſchenforſcher Gall, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, dieſen auf ſeine Jugendjahre und Jugendſtreiche zu ſprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge ſeines Charakters ihm abzulauſchen; weil dieſer auch jetzt noch derſelbe ſeyn mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Thorheiten und den Unverſtand unſrer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurückſehn, die ſchlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, ſelbſt im ſpäten Alter als unauslöſchliche Vorwürfe daſtehn und unſer Gewiſſen beängſtigen. — Wie nun alſo der Charakter ſich fertig einſtellt, ſo bleibt er auch bis ins ſpäte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moraliſchen Eigenſchaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann ſein Kopf ſchon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menſchenfreundlichkeit u. ſ. w. erhalten ſich durch das ganze Leben und gehn nicht durch Altersſchwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greiſes treten ſie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andrerſeits bleibt Bosheit, Tücke, Habſucht, Hartherzigkeit, Falſchheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins ſpäteſte Alter unvermindert. Wir würden Dem nicht glauben, ſondern ihn auslachen, der uns ſagte: „in frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann.“ Recht ſchön hat daher Walter Scott in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Unredlichkeit noch in voller Blüthe ſtehn, gleich den Giftpflanzen im Herbſt, und ſich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt ſchon kindiſch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unſern Neigungen vorgehn, ſind ſolche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unſrer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen ſind:

ſo wird die Wolluſt der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrſucht; eben wie der Mann, welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falſchen anklebte, ſpäterhin ſeinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während alſo alle organiſchen Kräfte, die Muskelſtärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verſtand, Genie, ſich abnutzen und im Alter ſtumpf werden, bleibt der Wille allein unverſehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt dieſelbe. Ja, in manchen Stücken zeigt ſich im Alter der Wille noch entſchiedener: ſo, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; ſodann in der Feſtigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigenſinn; welches daraus erklärlich iſt, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuſtrömende Motive abgenommen hat: daher die Unverſöhnlichkeit des Zorns und Haſſes alter Leute:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.)

Aus allen dieſen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der Intellekt eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Phyſiſche, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als ſofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit ſeines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit deſſen Abgenutztheit zu kämpfen hat, ſelbſt aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Geſetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch alſo giebt er ſich als das Metaphyſiſche, nicht ſelbſt der Erſcheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig ſehr wohl verſtandenen Ausdrücke Herz und Kopf ſind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede ſtehenden fundamentalen Unterſchiedes entſprungen; daher ſie auch treffend und bezeichnend ſind und in allen Sprachen ſich wiederfinden. Nec cor nec caput habet, ſagt Seneka vom Kaiſer Klaudius. (Ludus de morte Claudii Caesaris c. 8.) Mit vollem Recht iſt das Herz, dieſes primum mobile des thieriſchen Lebens, zum Symbol, ja zum Synonym des Willens, als des Urkerns unſrer Erſcheinung, ge-

wählt worden und bezeichnet dieſen, im Gegenſatz des Intellekts, der mit dem Kopf geradezu identiſch iſt. Alles was, im weiteſten Sinne, Sache des Willens iſt, wie Wunſch, Leidenſchaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter „Gemüth" zu verſtehn pflegt, und was Homer durch φίλον ἦτορ ausdrückt, wird dem Herzen beigelegt. Demnach ſagt man: er hat ein ſchlechtes Herz; — er hängt ſein Herz an dieſe Sache; — es geht ihm von Herzen; — es war ihm ein Stich ins Herz; — es bricht ihm das Herz; — ſein Herz blutet; — das Herz hüpft vor Freude; — wer kann dem Menſchen ins Herz ſehn? — es iſt herzzerreißend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend; — er iſt herzensgut, — hartherzig, — herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz ſpeciell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur; weil der Geſchlechtstrieb der Brennpunkt des Willens iſt und die Auswahl in Bezug auf denſelben die Hauptangelegenheit des natürlichen menſchlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche nachweiſen werde. — Hingegen bezeichnet der Kopf Alles, was Sache der Erkenntniß iſt. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, ſchlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten u. ſ. w. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menſchen. Aber der Kopf iſt ſtets das Zweite, das Abgeleitete: denn er iſt nicht das Centrum, ſondern die höchſte Efflorescenz des Leibes. Wann ein Held ſtirbt, balſamirt man ſein Herz ein, nicht ſein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künſtler und Philoſophen. So wurde in der Academia di S. Luca zu Rom Raphaels Schädel aufbewahrt, iſt jedoch kürzlich als unächt nachgewieſen worden: in Stockholm wurde vor einigen Jahren der Schädel des Carteſius in Auktion verkauft.

Ein gewiſſes Gefühl des wahren Verhältniſſes zwiſchen Willen, Intellekt, Leben, iſt auch in der Lateiniſchen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt iſt mens, νους; der Wille hingegen iſt animus; welches von anima kommt, und dieſes von ἀνεμος. Anima iſt das Leben ſelbſt, der Athem, ψυχη: animus aber iſt das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Abſichten, Leidenſchaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Luſt," auch animi causa u. a. m., es iſt das Griechiſche θυμος, alſo Gemüth, Herz, nicht aber Kopf. Animi perturbatio iſt der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies iſt die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei ſo nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechſelt werden.

10) Worauf beruht die Identität der Perſon? — Nicht auf der Materie des Leibes: ſie iſt nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form deſſelben: ſie ändert ſich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menſchen noch erkennt. Man nimmt an, jene Identität beruhe auf der des Bewußtſeyns. Verſteht man aber unter dieſer bloß die zuſammenhängende Erinnerung des Lebenslaufs; ſo iſt ſie nicht ausreichend. Wir wiſſen von unſerm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals geleſenen Roman; dennoch nur das Allerwenigſte. Die Hauptbegebenheiten, die intereſſanten Scenen haben ſich eingeprägt: im Uebrigen ſind tauſend Vorgänge vergeſſen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, deſto ſpurloſer geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnſinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Perſon iſt damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identiſchen Willen und dem unveränderlichen Charakter deſſelben. Er eben auch iſt es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen ſteckt der Menſch, nicht im Kopf. Alles, was der Erkenntniß angehört iſt der Vergeſſenheit ausgeſetzt: ſelbſt die Handlungen von moraliſcher Bedeutſamkeit ſind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wiſſen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritiſchen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter ſelbſt, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergeſſen werden: er iſt jetzt noch ganz derſelbe, wie damals. Der Wille ſelbſt, allein und für ſich, beharrt: denn er allein iſt unveränderlich, unzerſtörbar, nicht alternd, nicht phyſiſch, ſondern metaphyſiſch, nicht zur Erſcheinung gehörig, ſondern das Erſcheinende ſelbſt. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtſeyns, ſo weit ſie geht,

beruht, habe ich oben, Kap. 15, nachgewieſen, brauche mich alſo hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) Ariſtoteles ſagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünſchenswerthen: „gut leben iſt beſſer als leben“: (βελτιον του ζην το ευ ζην· Top. III, 2.) Hieraus ließe ſich, mittelſt zweimaliger Kontrapoſition, folgern: nicht leben iſt beſſer als ſchlecht leben. Dies iſt dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeiſten ſehr ſchlecht, lieber als gar nicht. Dieſe Anhänglichkeit am Leben kann alſo nicht im Objekt derſelben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein ſtetes Leiden, oder wenigſtens, wie Kap. 27 dargethan wird, ein Geſchäft iſt, welches die Koſten nicht deckt: alſo kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt derſelben gegründet ſeyn. Sie iſt aber nicht im Intellekt gegründet, iſt keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; ſondern dies Lebenwollen iſt etwas, das ſich von ſelbſt verſteht: es iſt ein prius des Intellekts ſelbſt. Wir ſelbſt ſind der Wille zum Leben: daher müſſen wir leben, gut oder ſchlecht. Nur daraus, daß dieſe Anhänglichkeit an einem Leben, welches ihrer ſo wenig werth iſt, ganz a priori und nicht a posteriori iſt, erklärt ſich die allem Lebenden einwohnende, überſchwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit ſeltener Freimüthigkeit und Naivetät, in ſeiner letzten Reflexion, ausgeſprochen hat, und auf der auch die Wirkſamkeit aller Trauerſpiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach ſeinem objektiven Werthe ſchätzten. Auf dieſen unausſprechlichen horror mortis gründet ſich auch der Lieblingsſatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer ſich das Leben nimmt verrückt ſeyn müſſe, nicht weniger jedoch das mit einer gewiſſen Bewunderung verknüpfte Erſtaunen, welches dieſe Handlung, ſelbſt in denkenden Köpfen, jedes Mal hervorruft, weil dieſelbe der Natur alles Lebenden ſo ſehr entgegen läuft, daß wir Den, welcher ſie zu vollbringen vermochte, in gewiſſem Sinne bewundern müſſen, ja ſogar eine gewiſſe Beruhigung darin finden, daß, für die ſchlimmſten Fälle, dieſer Ausweg wirklich offen ſteht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung beſtätigte. Denn der Selbſtmord geht von einem Beſchluſſe des Intellekts aus: unſer Lebenwollen aber iſt ein prius des Intellekts. — Auch dieſe

Betrachtung alſo, welche Kap. 28 ausführlich zur Sprache kommt, beſtätigt das Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn.

12) Hingegen beweiſt nichts deutlicher die ſekundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellekts, als ſeine periodiſche Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorſtellen gänzlich auf. Allein der Kern unſers Weſens, das Metaphyſiſche deſſelben, welches die organiſchen Funktionen als ihr primum mobile nothwendig vorausſetzen, darf nie pauſiren, wenn nicht das Leben aufhören ſoll, und iſt auch, als ein Metaphyſiſches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philoſophen, welche als dieſen metaphyſiſchen Kern eine Seele, d. h. ein urſprünglich und weſentlich erkennendes Weſen aufſtellten, ſich zu der Behauptung genöthigt geſehn, daß dieſe Seele in ihrem Vorſtellen und Erkennen ganz unermüdlich ſei, ſolches mithin auch im tiefſten Schlafe fortſetze; nur daß uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falſche dieſer Behauptung einzuſehn wurde aber leicht, ſobald man, in Folge der Lehre Kants, jene Seele bei Seite geſetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichſte, daß das Erkennen eine ſekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion iſt, ſo gut wie irgend eine andere. Unermüdlich iſt allein das Herz; weil ſein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, ſondern eben die urſprüngliche Aeußerung des Willens ſind. Auch alle andern, bloß durch Gangliennerven, die nur eine ſehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, bedingte, phyſiologiſche Funktionen werden im Schlaf fortgeſetzt, wiewohl die Sekretionen langſamer geſchehn: ſelbſt der Herzſchlag wird, wegen ſeiner Abhängigkeit von der Reſpiration, als welche durch das Cerebralſyſtem (medulla oblongata) bedingt iſt, mit dieſer ein wenig langſamer. Der Magen iſt vielleicht im Schlaf am thätigſten, welches ſeinem ſpeciellen, gegenſeitige Störungen veranlaſſenden Conſenſus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuſchreiben iſt. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pauſirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es iſt bloß das Miniſterium des Aeußern, wie das Ganglienſyſtem das Miniſterium des Innern iſt. Das Gehirn, mit ſeiner Funktion des Erkennens, iſt nichts weiter, als eine vom Willen, zu ſeinen draußen liegenden Zwecken,

aufgeſtellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenſter der Sinne umherſchaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzuſehn ſei, und nach deren Bericht der Wille ſich entſcheidet. Dieſe Vedette iſt dabei, wie jeder im activen Dienſt Begriffene, in einem Zuſtande der Spannung und Anſtrengung, daher ſie es gern ſieht, wenn ſie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Poſten abzieht. Dies Abziehn iſt das Einſchlafen, welches daher ſo ſüß und angenehm iſt und zu welchem wir ſo willfährig ſind: hingegen iſt das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die Vedette plötzlich wieder auf den Poſten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Syſtole wieder eintretende beſchwerliche Diaſtole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer ſogenannten Seele, die urſprünglich und von Hauſe aus ein erkennendes Weſen wäre, müßte, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe ſeyn, wie dem Fiſch, der wieder ins Waſſer kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgeſetzt wird, wirkt der Wille allein nach ſeiner urſprünglichen und weſentlichen Natur, ungeſtört von außen, ohne Abzug ſeiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anſtrengung des Erkennens, welches die ſchwerſte organiſche Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck iſt: daher iſt im Schlaf die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig iſt, Ausbeſſerung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Kriſen, im Schlafe erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erſt dann freies Spiel hat, wenn ſie von der Laſt der Erkenntnißfunktion befreiet iſt. Der Embryo, welcher gar erſt den Leib noch zu bilden hat, ſchläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Theil ſeiner Zeit. In dieſem Sinne erklärt auch Burdach (Phyſiologie Bd. 3. S. 484) ganz richtig den Schlaf für den urſprünglichen Zuſtand.

In Hinſicht auf das Gehirn ſelbſt erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafes näher durch eine eigene Hypotheſe, daß nämlich deſſen Nutrition, alſo die Erneuerung ſeiner Subſtanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor ſich gehn kann; indem die ſo höchſt eminente, organiſche Funktion des Erkennens und Denkens von der ſo niedrigen und materiellen der Nutrition geſtört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt ſich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zuſtand, bloßes Pauſiren der Gehirnthätigkeit, iſt, ſondern zugleich einen poſitiven Charakter zeigt, nämlich nicht ohne eine gewiſſe Kraftäußerung beſteht und daher durch große Schwäche, bisweilen ſelbſt durch große Ermüdung, verhindert wird: denn der Nutritionsproceß muß eingeleitet werden, wenn Schlaf eintreten ſoll: das Gehirn muß gleichſam anbeißen. Auch das vermehrte Zuſtrömen des Bluts ins Gehirn, während des Schlafs, wird dadurch erklärlich; wie auch die, weil ſie dieſes befördert, inſtinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zuſammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, ſo lange das Gehirn noch wächſt, ſehr vielen Schlafes bedürfen, im Greiſenalter hingegen, wo eine gewiſſe Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt, der Schlaf karg wird, endlich ſogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewiſſe Dumpfheit des Bewußtſeins bewirkt, nämlich in Folge einer einſtweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche bei habituellem Uebermaaß des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödſinn erzeugen kann: ανιη και πολυς ὑπνος (Od. 15, 394). — Das Bedürfniß des Schlafes ſteht demgemäß in geradem Verhältniß zur Intenſität des Gehirnlebens, alſo zur Klarheit des Bewußtſeyns. Thiere, deren Gehirnleben ſchwach und dumpf iſt, ſchlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fiſche: wobei ich erinnere, daß der Winterſchlaf faſt nur dem Namen nach ein Schlaf iſt, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, ſondern des ganzen Organismus, alſo eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz ſchlafen tief und lange. Auch Menſchen bedürfen um ſo mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn iſt. Montaigne erzählt von ſich, daß er ſtets ein Langſchläfer geweſen, einen großen Theil ſeines Lebens verſchlafen habe und noch im höheren Alter 8 bis 9 Stunden in Einem Zuge ſchlafe. (Liv. III, ch. 13.) Auch von Carteſius wird uns berichtet, daß er viele Zeit im Bette zugebracht habe, theils ſchlafend, theils nachdenkend. (Brucker, hist. phil. Tom. IV. pars II, p. 246.) Kant hatte ſich zum Schlaf 7 Stunden ausgeſetzt: aber damit auszukommen wurde ihm ſo ſchwer, daß er ſeinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf ſeine Gegenreden zu hören, zur beſtimmten Zeit zum Aufſtehn zu zwingen. (Jachmann, Immanuel Kant. S. 162.). Denn je vollkommener wach Einer iſt, d. h. je klärer und aufgeweckter ſein Bewußtſeyn, deſto größer iſt für ihn die Nothwendigkeit des Schlafs, alſo deſto tiefer und länger ſchläft er. Vieles Denken oder angeſtrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniß des Schlafs vermehren. Daß auch fortgeſetzte Muskelanſtrengung ſchläfrig macht, iſt daraus zu erklären, daß bei dieſer das Gehirn fortdauernd, mittelſt der motoriſchen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, daſſelbe alſo dadurch ſeine Kraft erſchöpft; weshalb man auch ſowohl während als nach großer Muskelanſtrengung nicht ſcharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geiſtes hat, als im Winter, iſt zum Theil daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger ſchläft: denn je tiefer man geſchlafen hat, deſto vollkommener wach, deſto „aufgeweckter" iſt man nachher. — Alſo das Phänomen des Schlafes beſtätigt ganz vorzüglich, daß Bewußtſeyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Urſprüngliches in uns iſt, ſondern ein bedingter, ſekundärer Zuſtand. Es iſt ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchſter, den ſie daher, je höher er getrieben worden, deſto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es iſt das Produkt, die Effloreſcenz des cerebralen Nervenſyſtems, welches ſelbſt, wie ein Paraſit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zuſammen, was in unſerm dritten Buche gezeigt wird, daß das Erkennen um ſo reiner und vollkommener iſt, je mehr es ſich vom Wollen losgemacht und geſondert hat, wodurch die rein objektive, die äſthetiſche Auffaſſung eintritt; eben wie ein Extrakt um ſo reiner iſt, je mehr er ſich von dem, woraus er abgezogen worden, geſondert und von allem Bodenſatz geläutert hat. — Den Gegenſatz zeigt der Wille, deſſen unmittelbarſte Aeußerung das ganze organiſche Leben und zunächſt das unermüdliche Herz iſt.

Dieſe letzte Betrachtung iſt ſchon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem ſie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im Somnambulismus verdoppelt ſich das Bewußtſeyn: zwei, jedes in ſich ſelbſt zuſammenhängende, von einander aber völlig geſchiedene Erkenntnißreihen entſtehn; das wachende Bewußtſeyn weiß nichts vom ſomnambulen. Aber der Wille behält in beiden denſelben Charakter und bleibt durchaus identiſch: er äußert in beiden die ſelben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt ſich verdoppeln, nicht das Weſen an ſich.

Kapitel 20. *)

Objektivation des Willens im thieriſchen Organismus.

Ich verſtehe unter *Objektivation* das Sichdarſtellen in der realen Körperwelt. Inzwiſchen iſt dieſe ſelbſt, wie im erſten Buch und deſſen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, alſo den Intellekt, mithin außerhalb ſeiner Erkenntniß, ſchlechterdings als ſolche undenkbar: denn ſie iſt zunächſt nur anſchauliche Vorſtellung und als ſolche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an ſich übrig bleiben. Daß dieſes der *Wille* ſei, iſt das Thema des zweiten Buchs, und wird daſelbſt zuvörderſt am menſchlichen und thieriſchen Organismus nachgewieſen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das *Bewußtſeyn anderer Dinge*, im Gegenſatz des *Selbſtbewußtſeyns*. Nachdem wir nun in dieſem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff deſſelben gefunden haben, werden wir jetzt, in derſelben Abſicht, das Bewußtſeyn von andern Dingen, alſo die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier iſt nun meine Theſis dieſe: *was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Intellekt iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als das Gehirn dar: und was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Wille iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als der geſammte Organismus dar.*

Zu den für dieſen Satz, ſowohl in unſerm zweiten Buche, als in den beiden erſten Kapiteln der Abhandlung „über den

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 20 des ~~zweiten~~ Bandes, oder S. 156—160 der erſten Aufl.

Willen in der Natur,“ gelieferten Beweiſen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des erſten Theiles jener Theſis iſt das Meiſte ſchon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterſchieden der anatomiſchen Konformation nachgewieſen wurde, daß der Intellekt, als ſekundärer Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, deſſen Funktion er iſt, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin phyſiſch iſt, wie die Verdauung, nicht metaphyſiſch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen geſunden, ſtarken Magen, wie Athletenkraft muskulöſe, ſehnige Arme erfordert; ſo erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, ſchön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energiſchen Pulsſchlag belebtes Gehirn. Hingegen iſt die Beſchaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognoſticiren. Der größte Irrthum in Gall's Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt. — Kopfverletzungen mit Verluſt von Gehirnſubſtanz wirken, in der Regel, ſehr nachtheilig auf den Intellekt: ſie haben gänzlichen oder theilweiſen Blödſinn zur Folge, oder Vergeſſenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verluſt anderer beſeſſener Kenntniſſe u. dgl. m. Hingegen leſen wir nie, daß nach einem Unglücksfall ſolcher Art, der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Menſch etwan moraliſch ſchlechter oder beſſer geworden wäre, oder gewiſſe Neigungen oder Leidenſchaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat ſeinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies iſt er, als das Metaphyſiſche, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Verſuch*), bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeſchnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächſt ihr ein neuer Kopf, nebſt Fühlhörnern: mit dieſem ſtellt ſich Bewußtſeyn und Vorſtellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier alſo finden wir den Willen als die Subſtanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch ſein Organ, als das wechſelnde Accidenz. Er läßt ſich bezeichnen als der Regulator des Willens.

---

*) Spallanzani, risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana. Tom. I. p. 581. — Voltaire, les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

Vielleicht iſt es Tiedemann, welcher zuerſt das cerebrale Nervenſyſtem mit einem Paraſiten verglichen hat. (Tiedemann und Treviranus Journ. für Phyſiol. Bd. I. S. 62) Der Vergleich iſt treffend, ſofern das Gehirn, nebſt ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichſam eingepflanzt iſt und von ihm genährt wird, ohne ſelbſt ſeinerſeits zur Erhaltung der Oekonomie deſſelben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn beſtehn kann, wie bei den hirnloſen Misgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeſchnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Reſpiration, verſchont ſeyn. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeſchnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbſt beim Menſchen führt die Zerſtörung des Gehirns nicht direkt, ſondern erſt durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei. (Bichat, sur la vie & la mort. part. II. art. 11. §. 1) Dagegen beſorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältniſſe zur Außenwelt: dies allein iſt ſein Amt. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich ſeine Thätigkeit von ſeiner Erhaltung völlig geſondert iſt, jene bloß Kräfte und Subſtanz verzehrt, dieſe vom übrigen Organismus, als ſeiner Amme, geleiſtet wird: indem alſo ſeine Thätigkeit zu ſeinem Beſtande nichts beiträgt, wird ſie erſchöpft, und erſt wann ſie pauſirt, im Schlaf, geht ſeine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unſrer obigen Theſis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, ſelbſt nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber geſagt habe. — Schon oben, Kap. 18, habe ich nachgewieſen, daß das Ding an ſich, welches jeder, alſo auch unſerer eigenen Erſcheinung zum Grunde liegen muß, im Selbſtbewußtſeyn die eine ſeiner Erſcheinungsformen, den Raum abſtreift, und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier ſich unmittelbarer als irgendwo kund giebt, und wir es, nach dieſer ſeiner unverhüllteſten Erſcheinung, als Willen anſprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, ſich keine *beharrende Subſtanz*, dergleichen die Materie iſt, darſtellen; weil eine ſolche, wie §. 4 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 13, 14.) dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbſtbewußtſeyn, der Wille nicht als das bleibende Subſtrat ſeiner Regungen wahrgenommen, mithin als beharrende Subſtanz angeſchaut; ſondern bloß ſeine einzelnen Akte, Bewegungen und Zuſtände, dergleichen die Entſchließungen, Wünſche und Affekte ſind, werden, ſucceſſiv und für die Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anſchaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbſtbewußtſeyn iſt demnach keine *Anſchauung* deſſelben, ſondern ein ganz unmittelbares Innewerden ſeiner ſucceſſiven Regungen. Hingegen für die nach *außen* gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verſtande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den *Raum* zur Form hat, welche Beide ſie, durch die Verſtandesfunktion der Kauſalität, aufs Innigſte verknüpft, wodurch ſie eben zur *Anſchauung* wird, ſtellt ſich Daſſelbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als *Wille* gefaßt wurde, *anſchaulich* dar, als *organiſcher Leib*, deſſen einzelne Bewegungen die Akte, deſſen Theile und Formen die bleibenden Beſtrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranſchaulichen, ja, deſſen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieſes Willens ſelbſt ſind.

Zunächſt werden wir dieſer Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in dieſen was im Selbſtbewußtſeyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt ſich äußerlich als Bewegung des Leibes darſtellt, und Jeder ſeine, durch momentan eintretende Motive eben ſo momentan eintretenden Willensbeſchlüſſe alsbald in eben ſo vielen Aktionen ſeines Leibes ſo treu abgebildet erblickt, wie dieſe ſelbſt in ſeinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachſte Weiſe die Einſicht entſpringt, daß ſein Leib bloß die äußerliche Erſcheinung ſeines Willens iſt, d. h. die Art und Weiſe wie, in ſeinem anſchauenden Intellekt, ſein

Wille ſich darſtellt; oder ſein Wille ſelbſt, unter der Form der Vorſtellung. Nur wenn wir dieſer urſprünglichen und einfachen Belehrung uns gewaltſam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unſrer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anſtaunen, welches dann darauf beruht, daß zwiſchen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kauſalverbindung iſt: denn ſie ſind eben unmittelbar identiſch, und ihre ſcheinbare Verſchiedenheit entſteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verſchiedenen Erkenntnißweiſen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen iſt nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engſten Sinn iſt nur der, welchen die That dazu ſtämpelt. Hingegen bloße Willensbeſchlüſſe ſind, bis zur Ausführung, nur Vorſätze und daher Sache des Intellekts allein: ſie haben als ſolche ihre Stelle bloß im Gehirn und ſind nichts weiter, als abgeſchloſſene Berechnungen der relativen Stärke der verſchiedenen, ſich entgegenſtehenden Motive, haben daher zwar große Wahrſcheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich ſich als falſch ausweiſen, nicht nur mittelſt Aenderung der Umſtände, ſondern auch dadurch, daß die Abſchätzung der reſpektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches ſich alsdann zeigt, indem die That dem Vorſatz untreu wird: daher eben iſt vor der Ausführung kein Entſchluß gewiß. Alſo iſt allein im wirklichen Handeln der Wille ſelbſt thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität: alſo objektivirt ſich in dieſer der eigentliche Wille. Das große Gehirn iſt der Ort der Motive, woſelbſt, durch dieſe, der Wille zur Willkühr wird, d. h. eben durch Motive näher beſtimmt wird. Dieſe Motive ſind Vorſtellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane, mittelſt der Funktionen des Gehirns entſtehen und auch zu Begriffen, dann zu Beſchlüſſen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken dieſe Motive, deren Werkſtätte das große Gehirn iſt, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von dieſem ausgehenden motoriſchen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derſelben; da auch galvaniſche, chemiſche und ſelbſt mechaniſche Reize die ſelbe Kontraktion, die der motoriſche Nerv hervorruft, bewirken können. Alſo was im

Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Senſibilität an ſich iſt völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann nur dieſer ſelbſt, und ſeine Fähigkeit hiezu heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit, ſie iſt ausſchließliche Eigenſchaft des Muskels; wie Senſibilität ausſchließliche Eigenſchaft des Nerven iſt. Dieſer giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu ſeiner Kontraktion; aber keineswegs iſt er es, welcher, irgendwie mechaniſch, den Muskel zuſammenzieht: ſondern dies geſchieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels ſelbſt-eigene Kraft iſt. Dieſe iſt, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta; und nur das Selbſtbewußtſeyn revelirt ſie als den Willen. In der hier kurz dargelegten Kauſalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derſelben mit ein; ſondern er iſt das metaphyſiſche Subſtrat der Irritabilität des Muskels: er ſpielt alſo hier genau dieſelbe Rolle, welche, in einer phyſikaliſchen oder chemiſchen Kauſalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte ſpielen, welche als ſolche nicht ſelbſt als Glieder in der Kauſalkette begriffen ſind, ſondern allen Gliedern derſelben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies §. 26 des erſten Bandes (erſte Aufl. SS. 189—200) ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn dieſe uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbſtbewußtſeyn, aufgeſchloſſen wäre, als Wille. Dieſerhalb erſcheint, wie oben geſagt, unſere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehn, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine ſtrenge Kauſalkette fortgeht, der Wille ſelbſt aber nicht als Glied in ihr begriffen iſt, ſondern als das metaphyſiſche Subſtrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher dieſe eigentlich nicht ſeine Wirkung, ſondern ſeine Erſcheinung iſt. Als ſolche tritt ſie ein in der, vom Willen an ſich ſelbſt ganz verſchiedenen, Welt der Vorſtellung, deren Form das Kauſalitätsgeſetz iſt; wodurch ſie, wenn man vom Willen ausgeht, für die aufmerkſame Reflexion, das

Anſehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forſchung aber die unmittelbarſte Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß was in der Erſcheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an ſich Wille iſt. — Wenn nun etwan der motoriſche Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchſchnitten iſt; ſo kann mein Wille ſie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu ſeyn, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verſchwunden wäre; ſondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen iſt. Alſo iſt eigentlich mein Wille, in dieſem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt ſich der Wille unmittelbar, nicht in der Senſibilität.

Gehn wir nun aber, in dieſem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; ſo finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewiſſermaaßen nur feſtgewordenes, gleichſam geronnenes oder kryſtalliſirtes Blut ſind; indem ſie den Faſerſtoff (Fibrine, Cruor) und den Färbeſtoff deſſelben faſt unverändert in ſich aufgenommen haben (Burdach, Phyſiologie Bd. 5. S. 686.) Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verſchieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denſelben bewegt; wo ſie alsdann dem Selbſtbewußtſeyn ſich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweiſt den nahen Zuſammenhang zwiſchen dem Blut und der Irritabilität auch dieſes, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität ſogleich ungemein ſchwach iſt; wie bei den Batrachiern. Auch iſt die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine ſelbſtſtändige und urſprüngliche, ſie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinfluſſes, und iſt ſelbſt vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichſten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei dieſem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle ſonſtigen mechaniſchen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten

Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe **Burdachs** Phyſiologie Bd. 4. §. 763. und **Röſch** „über die Bedeutung des Bluts," S. 11, ff.) Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervenſyſtem, wenigſtens vom cerebralen, unabhängig iſt, bezeugen die Fötus, welche (nach **Müllers** Phyſiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch der vortreffliche **Flourens** ſagt: le mouvement du coeur, pris en soi, à abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement. (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard. Vol. 13. 1828). — Auch **Cuvier** ſagt: la circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épinière. (Mém. d. l'acad. d. sc. Vol. 6. 1823. hist. d. l'acad. p. Cuvier. p. CXXX.) Die Gefäße ſelbſt hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als ſie erſcheint: ſie ſind nur ſeine freiwillig eingeſchlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondenſirten und umſchloſſenen Wege; wie dies ſchon **Kaspar Wolff** gelehrt hat: „Theorie der Generation" §§. 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens iſt, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu ſenden veranlaßt, doch eine urſprüngliche, ſofern ſie vom Nervenſyſtem und der Senſibilität unabhängig iſt: wie **Burdach** dies ausführlich darthut. „Im Herzen," ſagt er, „erſcheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Senſibilität." (l. c. §. 769.) Das Herz gehört ſowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-Syſtem an; woran abermals erſichtlich iſt, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes ſind. Da nun das metaphyſiſche Subſtrat der Kraft, die den Muskel bewegt, alſo der Irritabilität, der **Wille** iſt; ſo muß daſſelbe es auch von **der** ſeyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Bluts zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien beſtimmt zudem die Geſtalt und Größe aller Glieder: folglich iſt die ganze Geſtalt des Leibes durch den Lauf des Blutes beſtimmt. Ueberhaupt alſo hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch ſchon, als Urflüſſigkeit des Organismus, dieſelben urſprünglich aus ſich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeſtändlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, iſt nur die Fortſetzung jener urſprünglichen Erzeugung derſelben. Dieſe Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergeſetzt in der oben erwähnten Schrift von Röſch: „über die Bedeutung des Blutes" 1839. Er zeigt, daß das Blut das urſprünglich Belebte und die Quelle ſowohl des Daſeyns, als der Erhaltung aller Theile iſt; daß aus ihm ſich alle Organe ausgeſchieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervenſyſtem, welches theils als plaſtiſches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorſteht. „Das Blut," ſagt er S. 25, „war Fleiſch und Nerv zugleich, „und in demſelben Augenblick, da der Muskel ſich von ihm löſte, „blieb der Nerv, eben ſo getrennt, dem Fleiſche gegenüberſtehn." Hiebei verſteht es ſich von ſelbſt, daß das Blut, ehe jene feſten Theile von ihm ausgeſchieden ſind, auch eine etwas andere Beſchaffenheit hat als nachdem: es iſt alsdann, wie Röſch es bezeichnet, die chaotiſche, belebte, ſchleimige Urflüſſigkeit, gleichſam eine organiſche Emulſion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten ſind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beſeitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark ſich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes ſichtbar iſt und das Herz entſteht. In dieſem Sinne ſagt auch Schultz (Syſtem der Cirkulation S. 297.): „wir glauben nicht, daß die Anſicht Baumgärtners, „nach welcher ſich das Nervenſyſtem früher als das Blut bildet, „ſich wird durchführen laſſen; da Baumgärtner die Entſtehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, „während ſchon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe „Blut in Form von reinem Plasma erſcheint." — Nimmt doch das Blut der wirbelloſen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, mit Ariſtoteles, es ihnen abſprechen.

Aus dieſem Allen geht hervor, daß der Wille ſich am unmittelbarſten im Blute objektivirt, als welches den Organismus urſprünglich ſchafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, ſowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herſtellung etwan verletzter Theile. Das erſte Produkt des Blutes ſind ſeine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille ſich dem Selbſtbewußtſeyn kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens iſt. Zum individuellen Leben und Beſtehn in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfsſyſteme: nämlich eines zur Lenkung und Ordnung ſeiner innern und äußern Thätigkeit, und eines andern zur ſteten Erneuerung der Maſſe des Bluts; alſo eines Lenkers und eines Erhalters. Daher ſchafft er ſich das Nerven- und das Eingeweide-Syſtem: alſo, zu den functiones vitales, welche die urſprünglichſten und weſentlichſten ſind, geſellen ſich ſubſidiariſch die functiones animales und die functiones naturales. Im Nervenſyſtem objektivirt der Wille ſich demnach nur mittelbar und ſekundär; ſofern nämlich dieſes als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranſtaltung, mittelſt welcher die theils inneren, theils äußeren Veranlaſſungen, auf welche der Wille ſich, ſeinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu ſeiner Kunde gelangen: die inneren empfängt das plaſtiſche Nervenſyſtem, alſo der ſympathiſche Nerv, dieſes cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtſeyn des Gehirns; die äußeren empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt darauf durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervenſyſtem gleichſam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen ſtreckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in ſenſibele und motoriſche. Die ſenſibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun ſich im Heerde des Gehirns ſammelt und daſelbſt verarbeitet wird, woraus Vorſtellungen, zunächſt als Motive, entſtehn. Die motoriſchen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Reſultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen daſſelbe als Reiz wirkt und deſſen Irritabilität die unmittelbare Erſcheinung des Willens iſt. Vermuthlich zerfallen die plaſtiſchen Nerven ebenfalls in ſenſibele und motoriſche, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien ſpielen, haben wir als eine diminutive Gehirnmasse zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organiſchen Funktionen des vegetativen Syſtems einer Aufſicht bedürfen. Es iſt als ob daſelbſt der Wille, um ſeine Zwecke durchzuſetzen, nicht mit ſeinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, ſondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole deſſelben bedurfte; wie wann man, bei einer Verrichtung, nicht mit ſeiner bloßen natürlichen Beſinnung ausreicht, ſondern was man thut allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich deſſelben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer ſehr komplicirten Veranſtaltung derſelben Art: dieſe iſt das Gehirn, mit ſeinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt ſtreckt, den Sinnesnerven. Aber ſelbſt in den mit dieſem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in ſehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberſte Behörde gebracht zu werden; ſondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine ſolche iſt das Rückenmark, in den von Marſhall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Nieſen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille ſelbſt iſt im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieſer ſeine bloße Sichtbarkeit iſt: das Nervenſyſtem iſt überall bloß da, um eine Direktion ſeines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole deſſelben, gleichſam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er ſehe was er thue; wie wir beim Raſiren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entſtehen kleine Senſoria im Innern, für ſpecielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptſenſorium aber, das Gehirn, iſt der große und künſtliche Apparat für die komplicirten und vielſeitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechſelnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zuſammenlaufen, da iſt gewiſſermaaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeſchloſſen, welches mittelſt des Ganglions, eine Art von ſchwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beſchränkt iſt auf die Theile, aus denen dieſe Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber dieſe Theile zu ſolcher quaſi Erkenntniß aktuirt, iſt offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch, bei Inſekten, als welche, ſtatt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenſtrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch die, in letzter Inſtanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Handlungen, d. i. Inſtinkt und Kunſttrieb. Marſhall Hall, deſſen Entdeckung ich oben erwähnte, hat in derſelben uns eigentlich die Theorie der unwillkührlichen Bewegungen geliefert. Dieſe ſind theils normale oder phyſiologiſche: dahin gehören die Verſchließung der Ein- und Ausgänge des Leibes, alſo der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlieder im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wann Speiſen an ihm vorübergehn, oder Kohlenſäure eindringen will, ſodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Nieſen, die Reſpiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, endlich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.: theils ſind ſie abnormale oder pathologiſche: dahin gehören, das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulſionen aller Art, zumal in der Epilepſie, im Tetanus, in der Hydrophobie und ſonſt, endlich die durch galvaniſchen oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtſeyn geſchehenen Zuckungen paralyſirter, d. h. außer Verbindung mit dem Gehirn geſetzter Glieder, eben ſo die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Dieſe ſämmtlichen Bewegungen ſind unwillkührlich, weil ſie nicht vom Gehirn ausgehn und daher nicht auf Motive geſchehn, ſondern auf bloße Reize. Die ſie veranlaſſenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark oder zur medulla oblongata, und von da aus geſchieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das ſelbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkührlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, iſt für dieſes der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille iſt, fällt um ſo deutlicher in die Augen, als die unwillkührlich bewegten Muskeln großentheils die ſelben ſind, welche, unter andern Umſtänden, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkührlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbſtbewußtſeyn als Wille intim bekannt iſt. Marſhall Halls vortreffliches Buch on the diseases of the nervous system iſt überaus geeignet, den Unterſchied zwiſchen Willkühr und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu beſtätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranſchaulichung alles hier Geſagten, an diejenige Entſtehung eines Organismus, welche unſerer Beobachtung am zugänglichſten iſt. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunſt? O nein! das Hühnchen macht ſich ſelbſt, und eben die Kraft, welche dieſes über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, ſobald es fertig iſt, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußern Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte ſie nicht leiſten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beſchäftigt, hatte ſie keine Beſorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet iſt, tritt dieſe ein, unter Leitung des Gehirns und ſeiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu dieſem Zweck vorhin bereiteten Werkzeuges, deſſen Dienſt erſt jetzt anfängt, wo es im Selbſtbewußtſeyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, ſein ἡγεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt iſt, ſo beſchränkt auch der Horizont dieſer im Bewußtſeyn eines Huhnes ſeyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieſes Organs, in der Außenwelt zu leiſten vermag, iſt, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in ſeiner Urſprünglichkeit leiſtete, da es ſich ſelbſt machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervenſyſtem als ein Hülfsorgan des Willens kennen gelernt, in welchem dieſer ſich daher ſekundär objektivirt. Wie alſo das Cerebralſyſtem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, ſondern nur deſſen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Baſis hat und zum Lohn ſeiner Dienſte von ihm genährt wird, wie alſo das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organiſchen Lebens anzuſehn iſt; ſo gehört das Gehirn und deſſen Funktion, das Erkennen, alſo der Intellekt, mittelbar und ſekundär zur Erſcheinung des Willens: auch in ihm objektivirt ſich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, alſo als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterſchied des Wollens vom Erkennen in uns iſt; ſo bleibt dennoch das letzte Subſtrat Beider das ſelbe, nämlich der Wille, als das Weſen an ſich der ganzen Erſcheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbſtbewußtſeyn ſich durchaus als das Sekundäre darſtellt, iſt nicht nur als ſein Accidenz, ſondern auch als ſein Werk anzuſehn und alſo durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt phyſiologiſch ſich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; ſo iſt er metaphyſiſch anzuſehn als ein Werk des Willens, deſſen Objektivation, oder Sichtbarkeit der ganze Leib iſt. Alſo der Wille zu erkennen, objektiv angeſchaut, iſt das Gehirn; wie der Wille zu gehn, objektiv angeſchaut, der Fuß iſt; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. ſ. f. Dieſe ganze Objektivation iſt freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als ſeine Anſchauung: in dieſer ſtellt ſich der Wille als organiſcher Leib dar. Aber ſofern das Gehirn erkennt, wird es ſelbſt nicht erkannt; ſondern iſt das Erkennende, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anſchauung, d. h. im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo ſekundär, erkannt wird, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Prozeß iſt die Selbſterkenntniß des Willens, geht von dieſem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich benannt hat. Was daher erkannt, was Vorſtellung wird, iſt der Wille: und dieſe Vorſtellung iſt, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und ſich in der Zeit Bewegendes nur mittelſt der Funktionen des Gehirns, alſo nur in dieſem, exiſtirt. Was hingegen erkennt, was jene Vorſtellung hat, iſt das Gehirn, welches jedoch ſich ſelbſt nicht erkennt, ſondern nur als Intellekt, d. h. als Erkennendes, alſo nur ſubjektiv ſich ſeiner bewußt wird. Dieſes Gehirn iſt ein Theil eben jenes Leibes, weil es ſelbſt zur Objektivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen deſſelben, ſeine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt iſt. Demnach iſt allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieſer wiederum, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anſchauung, nicht aber an ſich ſelbſt, d. h. als Wille, — durch das Gehirn. Das Ganze alſo iſt zuletzt der Wille, der ſich ſelber Vorſtellung wird, und iſt jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn ſelbſt iſt, ſofern es vorgeſtellt wird, — alſo im Bewußtſeyn anderer Dinge, mithin ſekundär, — ſelbſt nur Vorſtellung. An ſich aber und ſofern es vorſtellt iſt es der Wille, weil dieſer das reale Subſtrat der ganzen Erſcheinung iſt: ſein Erkennenwollen objektivirt ſich als Gehirn und deſſen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Weſen der menſchlichen Erſcheinung, wie wir es hier betrachten, veranſchaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'ſche Säule anſehn: die Metalle, nebſt Flüſſigkeit, wären der Leib; die chemiſche Aktion, als Baſis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektriſche Spannung, welche Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat ſich in neueſter Zeit endlich die phyſiatriſche Anſicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten ſelbſt ein Heilproceß der Natur ſind, den ſie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingeriſſene Unordnung durch Ueberwindung der Urſachen derſelben, zu beſeitigen, wobei ſie, im entſcheidenden Kampf, der Kriſis, entweder den Sieg davon trägt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt dieſe Anſicht erſt von unſerm Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im geſunden Zuſtand allen organiſchen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, ſein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, ſich mit diktatoriſcher Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebelliſchen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen ſeines Buches „über die Anwendung der Kälte", die ich im erſten Abſchnitt meiner Abhandlung „über den Willen in der Natur" angeführt habe, ſich wiederholt ausdrückt, der Wille ſelbſt krank ſei, iſt ein grobes Mißverſtändniß. Wenn ich dieſes erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in ſeinem früheren Buch „über die Lebenskraft", von 1795, keine Ahndung davon verräth, daß dieſe Kraft an ſich der Wille ſei, vielmehr daſelbſt S. 13. ſagt: „unmöglich kann die Lebenskraft das Weſen „ſeyn, welches wir nur durch unſer Bewußtſeyn kennen, da die „meiſten Bewegungen ohne unſer Bewußtſeyn vorgehn. Die Behauptung, daß dieſes Weſen, deſſen einziger uns bekannter Charakter Bewußtſeyn iſt, auch ohne Bewußtſeyn auf den Körper „wirke, iſt wenigſtens ganz willkührlich und unbewieſen;" und S. 14. „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung „Wirkung der Seele ſei, ſind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe „unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, daß er ſein Buch „über die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male ſo entſchieden als Lebenskraft auftritt, im 70ſten Jahre geſchrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerſt gefaßt hat; — wenn ich dabei noch berückſichtige, daß er ſich gerade meiner Ausdrücke „Wille und Vorſtellung", nicht aber der ſonſt viel gebräuchlicheren „Begehrungs- und Erkenntniß-vermögen" bedient: — ſo neige ich mich, meiner früheren Vorausſetzung entgegen, denn doch zu der Meinung, daß er ſeinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geſchwiegen hat.

Die Theſis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beſchäftigt, zu beſtätigen und zu erläutern iſt nichts geeigneter, als Bichat's mit Recht berühmtes Buch Sur la vie & la mort. Seine und meine Betrachtungen unterſtützen ſich wechſelſeitig, indem die ſeinigen der phyſiologiſche Kommentar der meinigen, und dieſe der philoſophiſche Kommentar der ſeinigen ſind und man uns beiderſeits zuſammengeleſen am beſten verſtehn wird. Vornehmlich iſt hier von der erſten Hälfte ſeines Werkes, betitelt Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen Auseinanderſetzungen legt er den Gegenſatz von organiſchem und animaliſchem Leben zum Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entſpricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte ſieht, wird ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß er den Willen dem animaliſchen Leben zuſchreibt: da er darunter, wie gewöhnlich, bloß die bewußte Willkühr verſteht, welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo ſie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, ſondern bloße Ueberlegung und Berechnung der Motive iſt. Alles was ich dem eigentlichen Willen zuſchreibe, legt er dem organiſchen Leben bei, und Alles was ich als Intellekt faſſe iſt bei ihm das animale Leben: dieſes hat bei ihm ſeinen Sitz allein im Gehirn nebſt Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegenſatz, in welchem er Beide gegeneinander nachweiſt, entſpricht dem, welcher bei mir zwiſchen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Anatom und Phyſiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewußtſeyn andrer Dinge aus; ich, als Philoſoph, vom Subjektiven, dem Selbſtbewußtſeyn: und da iſt es nun eine Freude zu ſehn, wie wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto, in Harmonie mit einander fortſchreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen läßt. Daher leſe, wer mich verſtehn will, ihn; und wer ihn gründlicher verſtehn will, als er ſich ſelbſt verſtand, leſe mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, wie das organiſche Leben früher anfängt und ſpäter erliſcht als das animale, folglich, da dieſes auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt ſo lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, wie das organiſche Leben Alles ſogleich und von ſelbſt vollkommen leiſtet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am intereſſanteſten iſt er im ſechſten Artikel, wo er darthut, wie das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beſchränkt iſt, daher kalt und antheilslos vor ſich geht, während die Affekte und Leidenſchaften ihren Sitz im organiſchen Leben haben, wenn gleich die Anläſſe dazu im animalen, d. i. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köſtliche Seiten, die ich ganz abſchreiben möchte. S. 50 ſagt er: „Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzſchlag wirkt, dann wie die Freude und endlich wie die Furcht; hierauf wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüſen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen affizirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; ſodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig ſeinen Gang fortgeht. Er beruft ſich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, dieſe hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unſre Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein ſchlechter Schauſpieler ſeyn müßte, der, wenn er von ſeinem Gram redete, den Kopf, und wenn von ſeiner Geiſtesanſtrengung, das Herz berührte; wie auch daß, während die Gelehrten die ſogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterſchied zwiſchen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, geſcheuten, feinen Kopfe rede, hingegen ſage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; ſo auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, — die Eiferſucht vergiftet mein Blut,“ u. ſ. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Reſultat iſt: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts iſt mehr als dieſes vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu beſtätigen und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkörperte (d. h. mittelſt der Gehirnfunktionen, alſo Zeit, Raum und Kauſalität, angeſchaute) Wille ſelbſt iſt, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und urſprüngliche, der Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete iſt. Aber das Bewunderungswürdigſte und für mich Erfreulichſte im Gedankengange Bichats iſt, daß dieſer große Anatom, auf dem Wege ſeiner rein phyſiologiſchen Betrachtungen, ſogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des *moraliſchen* Charakters daraus zu erklären, daß nur das *animale* Leben, also die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen iſt, der *moraliſche* Charakter aber dem von außen nicht modifikabeln *organiſchen* Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzuſetzen: ſie ſteht Artikel 9, §. 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales und organiſches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le *caractère moral* ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux *appartiennent à la vie organique*. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques dégrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire du cœur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkühr), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les passions, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit meiner Philoſophie vertraute Leſer mag ſich denken, wie groß meine Freude geweſen iſt, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt ſo früh entriſſenen, außerordentlichen Mannes gleichſam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen ſpeciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens iſt, giebt uns auch noch die Thatſache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigſten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menſchen, den ſie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll ſei, oder es nachher werde. Denn der äußerſte Zorn iſt eben nur der entſchiedenſte und heftigſte Wille zur Vernichtung ſeines Gegenſtandes: dies erſcheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewiſſermaaßen magiſch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins ſind.

Kapitel 21.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt ſekundärer Natur; ſo würde nicht Alles, was ohne denſelben, d. h. ohne Dazwiſchenkunft der Vorſtellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Erſatz oder die vikarirende Ergänzung verſtümmelter Theile, die heilbringende Kriſis in Krankheiten, die Werke thieriſcher Kunſttriebe und das Schaffen des Inſtinkts überhaupt, ſo unendlich beſſer und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geſchieht, nämlich alle bewußten und beabſichtigten Leiſtungen und Werke der Menſchen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei ſind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieſes identiſch ſei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, iſt das alleinige Thema dieſes zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „über den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieſer Grunderkenntniß beruht darauf, daß daſſelbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbſtbewußtſeyn auftritt, beleuchtet wird; ſonſt wir es eben ſo wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforſchlichen Naturkräften ſtehn bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Weſen des Willens an ſich ſelbſt erfaſſen und dadurch, ſo weit es möglich iſt, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieſerhalb iſt, beiläufig geſagt, mein direkter Antipode unter den Philoſophen Anaxagoras; da er zum Erſten und Urſprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein Vorſtellendes, beliebig annahm, und als der Erſte gilt, der eine ſolche Anſicht aufgeſtellt hat. Derſelben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorſtellung, als an ſich ſelbſt vorhanden geweſen; während bei mir der erkenntnißloſe Wille es iſt, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung ſchon ſehr weit gediehen ſeyn muß, ehe es endlich im animalen Bewußtſeyn zur Vorſtellung und Intelligenz kommt; ſo daß bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwiſchen hat, nach dem Zeugniß des Ariſtoteles (Metaph. I, 4.), Anaxagoras ſelbſt mit ſeinem νους nicht viel anzufangen gewußt, ſondern ihn nur aufgeſtellt und dann eben ſtehn laſſen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu ſeinen Entwickelungen der Natur ſich deſſelben zu bedienen, es ſei denn in Nothfällen, wann er ſich ein Mal nicht anders zu helfen wußte. — Alle Phyſikotheologie iſt eine Ausführung des, der Anfangs dieſes Kapitels ausgeſprochenen Wahrheit entgegenſtehenden, Irrthums, daß nämlich die vollkommenſte Art der Entſtehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellekts ſei. Daher eben ſchiebt dieſelbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit Sokrates' Zeit und bis auf die unſrige finden wir als einen Hauptgegenſtand des unaufhörlichen Disputirens der Philoſophen jenes ens rationis, genannt Seele. Wir ſehn die Meiſten die Unſterblichkeit, welches ſagen will, die metaphyſiſche Weſenheit, derſelben behaupten, Andere jedoch, geſtützt auf Thatſachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwiderſprechlich darthun, den Widerſpruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene Seele wurde von Allen und vor Allem als ſchlechthin einfach genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphyſiſches Weſen, ihre Immaterialität und Unſterblichkeit bewieſen. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgeſetzte Einfachheit unſeres ſubjektiv bewußten Weſens, oder des Ich's, aufhebe, indem ich nachweiſe, daß die Aeußerungen, aus welchen man dieſelbe folgerte, zwei ſehr verſchiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellekt phyſiſch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von dieſem abhängig, und ohne daſſelbe ſo unmöglich ſei, wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erſcheinung gehöre und alſo das Schickſal dieſer theile, — daß hingegen der Wille an kein ſpecielles Organ gebunden, ſondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus ſei, daß er in der That das metaphyſiſche Subſtrat der geſammten Erſcheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Posterius, ſondern das Prius derſelben, und dieſe von ihm, nicht er von ihr, abhängig ſei. Der Leib aber wird ſogar zu einer bloßen Vorſtellung herabgeſetzt, indem er nur die Art iſt, wie in der Anſchauung des Intellekts, oder Gehirns, der Wille ſich darſtellt. Der Wille hingegen, welcher in allen früheren, ſonſt noch ſo verſchiedenen Syſtemen als eines der letzten Ergebniſſe auftritt, iſt bei mir das Allererſte. Der Intellekt wird, als bloße Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieſer Heterogeneität Beider, nebſt der ſekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, daß der Menſch, in der Tiefe ſeines Selbſtbewußtſeyns, ſich ewig und unzerſtörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch a parte post, über ſeine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren

Unzerſtörbarkeit unſeres Weſens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, ſondern habe nur die Stelle, an welche ſie ſich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber, in einem allerdings einſeitigen, jedoch von unſerm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine bloße Vorſtellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Daſeyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein ſich änderndes, in Beiden aber durch Kauſalnexus näher beſtimmtes, nur möglich iſt in der *Vorſtellung*, als auf deren Formen jene Beſtimmungen ſämmtlich beruhen, alſo in einem Gehirn, in welchem demnach ein ſolches Daſeyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann ſelbſt unſer eigener Leib dieſe Art von Daſeyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniß, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, iſt bloß *mittelbar*: ſie iſt ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelſt Sinne und Verſtand zu Stande kommt. *Unmittelbar* gegeben iſt mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche Beide zunächſt und unmittelbar dem Willen angehören. — Das Zuſammenbringen aber dieſer beiden verſchiedenen Erkenntnißweiſen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einſicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beſchriebene objektive Daſeyn, welches zunächſt nur in meinem Gehirn iſt, haben, deshalb nicht außer demſelben gar nicht vorhanden ſeien, ſondern ebenfalls *an ſich* zuletzt eben Das ſeyn müſſen, was ſich dem Selbſtbewußtſeyn als *Wille* kund giebt.

Kapitel 22. *)

Objektive Anſicht des Intellekts.

Es giebt zwei von Grund aus verſchiedene Betrachtungsweiſen des Intellekts, welche auf der Verſchiedenheit des Standpunkts beruhen und, ſo ſehr ſie auch, in Folge dieſer, einander entgegengeſetzt ſind, dennoch in Uebereinſtimmung gebracht werden müſſen. — Die eine iſt die ſubjektive, welche, von innen ausgehend und das Bewußtſeyn als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demſelben die Welt ſich darſtellt und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verſtand liefern, ſie ſich darin aufbaut. Als den Urheber dieſer Betrachtungsweiſe haben wir Locke anzuſehn: Kant brachte ſie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls iſt unſer erſtes Buch, nebſt den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet.

---

*) Dies Kapitel bezieht ſich auf die letztere Hälfte des §. 27 des erſten Bandes, oder SS. 218—221 der erſten Aufl.

Die dieſer entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe des Intellekts iſt die objektive, welche von außen anhebt, nicht das eigene Bewußtſeyn, ſondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, ſich ihrer ſelbſt und der Welt bewußten Weſen zu ihrem Gegenſtande nimmt, und nun unterſucht, welches Verhältniß der Intellekt derſelben zu ihren übrigen Eigenſchaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leiſtet. Der Standpunkt dieſer Betrachtungsweiſe iſt der empiriſche: ſie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thieriſchen Weſen als ſchlechthin gegeben, indem ſie von ihnen ausgeht. Sie iſt demnach zunächſt zoologiſch, anatomiſch, phyſiologiſch, und wird erſt durch die Verbindung mit jener erſteren und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philoſophiſch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Phyſiologen, zumeiſt den Franzöſiſchen. Beſonders iſt hier Cabanis zu nennen, deſſen vortreffliches Werk des rapports du physique au moral, auf dem phyſiologiſchen Wege, für dieſe Betrachtungsweiſe bahnbrechend geweſen iſt. Gleichzeitig wirkte der berühmte Bichat, deſſen Thema jedoch ein viel umfaſſenderes war. Selbſt Gall iſt hier zu nennen; wenn gleich ſein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwiſſenheit und Vorurtheil haben gegen dieſe Betrachtungsweiſe die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieſelbe, ſich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Subſtanz, Seele, nicht kennt. Die neueſten Fortſchritte in der Phyſiologie des Nervenſyſtems, durch Charles Bell, Magendie, Marſhal Hall u. a., haben den Stoff dieſer Betrachtungsweiſe ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philoſophie, welche, wie die Kantiſche, dieſen Geſichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, iſt einſeitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwiſchen unſerm philoſophiſchen und unſerm phyſiologiſchen Wiſſen eine unüberſchbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl ſchon Das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns geſagt habe, dieſer Betrachtungsweiſe angehört, imgleichen, in der Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Rubrik „Pflanzenphyſiologie" gegebenen Erläuterungen und auch ein Theil der unter der Rubrik „vergleichende Anatomie" befindlichen ihr gewidmet ſind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Reſultate im Allgemeinen keineswegs überflüſſig ſeyn.

Des grellen Kontraſtes zwiſchen den beiden im Obigen einander entgegengeſtellten Betrachtungsweiſen des Intellekts wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze ſtellend, ſich vergegenwärtigt, daß was die eine als beſonnenes Denken und lebendiges Anſchauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter iſt, als die phyſiologiſche Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja, daß man berechtigt iſt, zu behaupten, die ganze objektive Welt, ſo gränzenlos im Raum, ſo unendlich in der Zeit, ſo unergründlich in der Vollkommenheit, ſei eigentlich nur eine gewiſſe Bewegung oder Affektion der Breimaſſe im Hirnſchädel. Da frägt man erſtaunt: was iſt dieſes Gehirn, deſſen Funktion ein ſolches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? was iſt die Materie, die zu einer ſolchen Breimaſſe raffinirt und potenzirt werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daſeyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor ſolchen Fragen trieb zur Hypoſtaſe der einfachen Subſtanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir ſagen unerſchrocken: auch dieſe Breimaſſe iſt, wie jeder vegetabiliſche oder animaliſche Theil, ein organiſches Gebilde, gleich allen ihren geringern Anverwandten, in der ſchlechtern Behauſung der Köpfe unſerer unvernünftigen Brüder, bis zum geringſten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch iſt jene organiſche Breimaſſe das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen ſchon vorausſetzt. An ſich ſelbſt aber und außerhalb der Vorſtellung iſt auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille. Denn Für-ein-Anderes-

daſeyn iſt vorgeſtelltwerden, anſichſeyn iſt wollen: hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein *objektiven* Wege nie zum Innern der Dinge gelangen; ſondern, wenn wir von außen und empiriſch ihr Inneres zu finden verſuchen, dieſes Innere, unter unſern Händen, ſtets wieder zu einem Aeußern wird, — das Mark des Baumes, ſo gut wie ſeine Rinde, das Herz des Thieres ſo gut wie ſein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies, ſo gut wie ſeine Schaale. Hingegen auf dem *ſubjektiven* Wege iſt das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als den *Willen* zunächſt in uns ſelbſt, und müſſen, am Leitfaden der Analogie mit unſerm eigenen Weſen, die übrigen enträthſeln können, indem wir zu der Einſicht gelangen, daß ein Seyn an ſich, unabhängig vom Erkanntwerden d. h. Sichdarſtellen in einem Intellekt, nur als ein *Wollen* denkbar iſt.

Gehn wir nun, in der *objektiven* Auffaſſung des Intellekts, ſo weit wir irgend können zurück; ſo werden wir finden, daß die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der *Erkenntniß überhaupt* entſteht aus der Vielheit und dem *getrennten* Daſeyn der Weſen, alſo aus der Individuation. Denn denkt man ſich, es ſei nur *ein einziges* Weſen vorhanden; ſo bedarf ein ſolches keiner Erkenntniß: weil nichts da iſt, was von ihm ſelbſt verſchieden wäre, und deſſen Daſeyn es daher erſt mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in ſich aufzunehmen hätte. Es wäre eben *ſelbſt* ſchon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenſtand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Weſen hingegen befindet jedes Individuum ſich in einem Zuſtande der Iſolation von allen übrigen, und daraus entſteht die Nothwendigkeit der Erkenntniß. Das Nervenſyſtem, mittelſt deſſen das thieriſche Individuum zunächſt ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, iſt durch ſeine Haut begränzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt geſteigert, überſchreitet es dieſe Gränze, mittelſt ſeiner Erkenntnißform der Kauſalität, und ſo entſteht ihm die Anſchauung, als ein Bewußtſeyn *anderer* Dinge, als ein Bild von Weſen in Raum und Zeit, die ſich verändern, gemäß der Kauſalität. — In dieſem Sinne wäre es richtiger zu ſagen: „nur das Verſchiedene wird vom Verſchiedenen erkannt“, als, wie

Empedokles ſagte, „nur das Gleiche vom Gleichen“, welches ein gar ſchwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich ſich auch wohl Geſichtspunkte faſſen laſſen, von welchen aus er wahr iſt; wie, beiläufig geſagt, ſchon der des Helvetius, wenn er ſo ſchön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zuſammentrifft mit dem Xenophaniſchen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, und ein großes Herzeleid iſt. — Nun aber wieder von der andern Seite wiſſen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erſt möglich wird durch Zeit und Raum, alſo durch die Formen unſerer Erkenntniß. Der Raum entſteht erſt, indem das erkennende Subjekt nach außen ſieht: er iſt die Art und Weiſe, wie das Subjekt etwas als von ſich verſchieden auffaßt. Soeben aber ſahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verſchiedenheit bedingt. Alſo die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, ſtehn und fallen mit einander, indem ſie ſich gegenſeitig bedingen. — Hieraus iſt zu ſchließen, daß jenſeit der Erſcheinung, im Weſen an ſich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd ſeyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden ſeyn kann. Ein „Erkennen der Dinge an ſich“, im ſtrengſten Sinne des Worts, wäre demnach ſchon darum unmöglich, weil wo das Weſen an ſich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß ſchon grundweſentlich bloß auf Erſcheinungen geht. Denn ſie entſpringt aus einer Beſchränkung, durch welche ſie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung iſt das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erſt wo dieſer ſeine höchſte Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in ſeiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieſer muß daher auch das Gehirn, als ſein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, alſo an ſich dieſer ſelbſt iſt, abgeleitet, daß jede Affektion des Organismus zugleich und unmittelbar den Willen affizirt, d. h. angenehm oder ſchmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Senſibilität, bei höherer Entwickelung des Nervenſyſtems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den *objektiven* Sinnesorganen, (Geſicht, Gehör) die ihnen angemeſſenen, höchſt zarten Affektionen empfunden werden, ohne an ſich ſelbſt und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne ſchmerzlich oder angenehm zu ſeyn, daß ſie mithin als an ſich gleichgültige, bloß *wahrgenommene* Empfindungen ins Bewußtſeyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber dieſe Steigerung der Senſibilität einen ſo hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke ſogar eine Reaktion entſteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern zunächſt eine Spontaneität der Verſtandesfunktion iſt, als welche von dem unmittelbar wahrgenommenen Sinneseindruck den Uebergang zu deſſen *Urſache* macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anſchauung eines *äußern Objektes* entſteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und inſofern des Willens iſt, der Verſtand den Uebergang macht zur *Urſache* jener Empfindung, die er mittelſt ſeiner Form des Raumes als ein Aeußeres und von der eigenen Perſon Verſchiedenes projicirt, — als die Gränze betrachten zwiſchen der Welt als Wille und der Welt als Vorſtellung, oder auch als die Geburtsſtätte dieſer letzteren. Beim Menſchen geht nun aber die, in letzter Inſtanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur bloßen *Anſchauung* und unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalverhältniſſe; nämlich bis zum Bilden abſtrakter Begriffe aus jenen Anſchauungen, und zum Operiren mit dieſen, d. h. zum *Denken*, als worin ſeine *Vernunft* beſteht. Die *Gedanken* ſind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieſer die Objektivation des Willens iſt, ſelbſt in den Sinnesorganen, durch Steigerung, ſogleich in Schmerz übergehn können, am entfernteſten. Vorſtellung und Gedanke können, dem Geſagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angeſehn werden, ſofern ſie aus der höchſten Vollendung und Steigerung des Organismus entſpringen, dieſer aber, an ſich ſelbſt und außerhalb der Vorſtellung, der *Wille* iſt. Allerdings ſetzt, in meiner Erklärung, das Daſeyn des Leibes die Welt der Vorſtellung voraus; ſofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr iſt: und andrerſeits ſetzt die Vorſtellung ſelbſt eben ſo ſehr den Leib voraus; da ſie nur durch die Funktion eines Organes deſſelben entſteht. Das der ganzen Erſcheinung zum Grunde Liegende, das allein an ſich ſelbſt Seiende und Urſprüngliche darin, iſt ausſchließlich der Wille: denn er iſt es, welcher eben durch dieſen Proceß, die Form der Vorſtellung annimmt, d. h. in das ſekundäre Daſeyn einer gegenſtändlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philoſophen vor Kant, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unſers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie giengen nämlich dabei aus von einer ſogenannten Seele, einem Weſen, deſſen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken beſtände, und zwar ganz eigentlich im abſtrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um ſo vollkommner angehörten, als ſie von aller Anſchaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des §. 6 meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral nachzuſehn.) Dieſe Seele ſei unbegreiflicher Weiſe in den Leib gerathen, woſelbſt ſie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, ſchon durch die Sinneseindrücke und Anſchauungen, noch mehr durch die Gelüſte, welche dieſe erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenſchaften, zu welchen wieder dieſe ſich entwickeln; während das ſelbſteigene und urſprüngliche Element dieſer Seele lauteres, abſtraktes Denken ſei, welchem überlaſſen ſie nur Univerſalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenſtänden habe und alles Anſchauliche tief unter ſich liegen laſſe. Daher ſtammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philoſophieprofeſſoren die „Sinnlichkeit“ und das „Sinnliche“ erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da ſie im Verein mit den aprioriſchen Funktionen des Intellekts, die Anſchauung hervorbringen, die lautere und unſchuldige Quelle aller unſerer Erkenntniſſe ſind, von welcher alles Denken ſeinen Gehalt erſt erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit ſtets nur an den vorgeblichen ſechsten Sinn der Franzoſen. — Beſagtermaaßen alſo machte man, beim Proceß des Erkennens, das allerletzte Produkt deſſelben, das abſtrakte Denken, zum Erſten und Urſprünglichen, griff demnach, wie geſagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darſtellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entſpringt, mithin ohne dieſen nicht ſeyn könnte; ſo fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beſchäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens iſt.

Aber nicht nur die Anſchauung der Außenwelt, oder das Bewußtſeyn anderer Dinge, iſt durch das Gehirn und ſeine Funktionen bedingt, ſondern auch das Selbſtbewußtſeyn. Der Wille an ſich ſelbſt iſt bewußtlos und bleibt es im größten Theile ſeiner Erſcheinungen. Die ſekundäre Welt der Vorſtellung muß hinzutreten, damit er ſich ſeiner bewußt werde; wie das Licht erſt durch die es zurückwerfenden Körper ſichtbar wird und außerdem ſich wirkungslos in die Finſterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffaſſung ſeiner Bezüge zur Außenwelt, im thieriſchen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entſteht erſt in dieſem das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, mittelſt des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daſeiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchſte geſteigerte, jedoch in den verſchiedenen Theilen deſſelben ausgebreitete Senſibilität muß zuvörderſt alle Strahlen ihrer Thätigkeit zuſammenbringen, ſie gleichſam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlſpiegeln nach außen, ſondern, wie bei Konvexſpiegeln, nach innen fällt: mit dieſem Punkte nun beſchreibt ſie zunächſt die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was ſie vorſtellt, ſich darſtellen muß und welche die erſte und weſentlichſte Form alles Erkennens, oder die Form des innern Sinnes iſt. Dieſer Brennpunkt der geſammten Gehirnthätigkeit iſt Das, was Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception nannte: erſt mittelſt deſſelben wird der Wille ſich ſeiner ſelbſt bewußt, indem dieſer Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, ſich mit ſeiner eigenen Baſis, daraus er entſprungen iſt, dem Wollenden, als identiſch auffaßt und ſo das Ich entſteht. Dieſer Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächſt ein bloßes Subjekt des Erkennens und als ſolches fähig, der kalte und antheilsloſe Zuſchauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu ſeyn, wie auch, ohne Rückſicht auf dieſen und ſein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufaſſen. Aber ſobald er ſich nach innen richtet, erkennt er als die Baſis ſeiner eigenen Erſcheinung den Willen, und fließt daher mit dieſem in das Bewußtſeyn eines Ich zuſammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das

Subjekt der Erkenntniß) iſt, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Subſtanz (Seele), ſondern ein bloßer Zuſtand. Das, deſſen Zuſtand er ſelbſt iſt, kann nur indirekt, gleichſam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zuſtandes darf nicht angeſehn werden als die Vernichtung deſſen, von dem es ein Zuſtand iſt. Dieſes erkennende und bewußte Ich verhält ſich zum Willen, welcher die Baſis der Erſcheinung deſſelben iſt, wie das Bild im Fokus des Hohlſpiegels zu dieſem ſelbſt, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloß ſcheinbare Realität. Weit entfernt, das ſchlechthin Erſte zu ſeyn, (wie z. B. Fichte lehrte) iſt es im Grunde tertiär, indem es den Organismus vorausſetzt, dieſer aber den Willen. — Ich gebe zu, daß alles hier Geſagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetiſch ſei: allein wir ſtehn bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geſchweige die Beweiſe reichen.

Obgleich nun das Weſen an ſich jedes Daſeienden in ſeinem Willen beſteht, und die Erkenntniß, nebſt dem Bewußtſeyn, nur als ein Sekundäres, auf den höhern Stufen der Erſcheinung hinzukommt; ſo finden wir doch, daß der Unterſchied, den die Anweſenheit und der verſchiedene Grad des Bewußtſeyns und Intellekts zwiſchen Weſen und Weſen ſetzt, überaus groß und folgenreich iſt. Das ſubjektive Daſeyn der Pflanze müſſen wir uns denken als ein ſchwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und ſelbſt in dieſem äußerſt ſchwachen Grade weiß die Pflanze allein von ſich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen ſchon das ihr am nächſten ſtehende, unterſte Thier iſt durch geſteigerte und genauer ſpecificirte Bedürfniſſe veranlaßt, die Sphäre ſeines Daſeyns über die Gränze ſeines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geſchieht durch die Erkenntniß: es hat eine dumpfe Wahrnehmung ſeiner nächſten Umgebung, aus welcher ihm Motive für ſein Thun, zum Zweck ſeiner Erhaltung, erwachſen. Hiedurch tritt ſonach das Medium der Motive ein: und dieſes iſt — die in Zeit und Raum objektiv daſtehende Welt, die Welt als Vorſtellung; ſo ſchwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieſes erſte und niedrigſte Exemplar derſelben ſeyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt ſie ſich aus, in dem

Maaße, wie in der aufſteigenden Reihe thieriſcher Organiſationen das Gehirn immer vollkommner producirt wird. Was aber dieſe Steigerung der Gehirnentwickelung, alſo des Intellekts und der Klarheit der Vorſtellung, auf jeder dieſer immer höheren Stufen herbeiführt, iſt das ſich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieſer Erſcheinungen des Willens. Dieſes muß immer erſt den Anlaß dazu geben: denn ohne Noth bringt die Natur (d. h. der in ihr ſich objektivirende Wille) nichts, am wenigſten die ſchwierigſte ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier hat ſie ausgeſtattet mit den Organen, die zu ſeiner Erhaltung, den Waffen, die zu ſeinem Kampfe nothwendig ſind; wie ich dies in der Schrift „vom Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich dargeſtellt habe: nach dem nämlichen Maaßſtabe daher ertheilte ſie jedem das wichtigſte der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit ſeiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, ſeine Organiſation wurde, deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt wurden auch ſeine Bedürfniſſe, folglich deſto ſchwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeiſchaffung des ſie Befriedigenden. Da bedurfte es alſo eines weitern Geſichtskreiſes, einer genauern Auffaſſung, einer richtigern Unterſcheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umſtänden und Beziehungen. Demgemäß ſehn wir die Vorſtellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven, Sinneswerkzeuge, immer vollkommner hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehn: und in dem Maaße, wie das Cerebralſyſtem ſich entwickelt, ſtellt ſich die Außenwelt immer deutlicher, vielſeitiger, vollkommener, im Bewußtſeyn dar. Die Auffaſſung derſelben erfordert jetzt immer mehr Aufmerkſamkeit, und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit ſie deſto reiner und richtiger vor ſich gehe. Ganz entſchieden tritt dies erſt beim Menſchen ein: bei ihm allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen Statt. Dies iſt ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um ſeine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch dieſen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns und damit in der Erhöhung der Erkenntnißkräfte thut die Natur, wie alle übrigen, bloß in Folge der erhöhten *Bedürfniſſe*, alſo zum Dienſte des *Willens*. Was dieſer im Menſchen bezweckt und erreicht, iſt zwar im Weſentlichen daſſelbe und nicht mehr, als was auch im Thiere ſein Ziel iſt: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organiſation des Menſchen wurden die Erforderniſſe zur Erreichung jenes Ziels ſo ſehr vermehrt, geſteigert und ſpecificirt, daß, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwendig, oder wenigſtens das leichteſte Mittel war. Da nun aber der Intellekt, ſeinem Weſen zufolge, ein Werkzeug von höchſt vielſeitigem Gebrauch und auf die verſchiedenartigſten Zwecke gleich anwendbar iſt; ſo konnte die Natur, ihrem Geiſt der Sparſamkeit getreu, alle Forderungen der ſo mannigfach gewordenen Bedürfniſſe nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher ſtellte ſie den Menſchen, ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr oder Angriffswaffe, ja mit verhältnißmäßig geringer Muſkelkraft, bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüſſe und Mangel, hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem ſie nur noch die Hände, von der nächſten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den alſo hier auftretenden überwiegenden Intellekt iſt aber nicht nur die Auffaſſung der Motive, die Mannigfaltigkeit derſelben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, ſondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille ſich *ſeiner ſelbſt* bewußt wird, aufs höchſte geſteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtſeyns, welche, durch die Fähigkeit des abſtrakten Erkennens unterſtützt, jetzt bis zur vollkommenen Beſonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines ſo erhöhten Intellekts nothwendig vorausgeſetzte Vehemenz des Willens, iſt eine Erhöhung aller *Affekten* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenſchaften*, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt; eben weil dieſe eigentlich immer aus den geſteigerten Bedürfniſſen und dringendern Forderungen des Willens entſpringt: zudem aber unterſtützen beide ſich wechſelſeitig. Die

Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zuſammen mit größerer Energie des Herzſchlags und Blutumlaufs, welche phyſiſch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andrerſeits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelſt der lebhafteren Auffaſſung der äußern Umſtände, die durch dieſe hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. laſſen junge Kälber ſich ruhig auf einen Wagen packen und fortſchleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unabläſſig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer ſolchen Lage, würden ſich faſt zu Tode ſchreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen ſteht mit ſeiner ſchon ſehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben dieſem Wechſelverhältniß beruht es, daß der Menſch überhaupt viel größerer Leiden fähig iſt, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben ſo macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell ſehr vollkommen iſt, zu einer unerſchöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen alſo verhält ſich die Erſcheinung des Willens im Menſchen zu der im Thier der obern Geſchlechter wie ein angeſchlagener Ton zu ſeiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber auch zwiſchen den verſchiedenen Thierarten ſind die Unterſchiede des Intellekts und dadurch des Bewußtſeyns groß und endlos abgeſtuft. Das bloße Analogon von Bewußtſeyn, welches wir noch der Pflanze zuſchreiben müſſen, wird ſich zu dem noch viel dumpferen ſubjektiven Weſen eines unorganiſchen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtſeyn des unterſten Thieres zu jenem quasi Bewußtſeyn der Pflanze. Man kann ſich die zahlloſen Abſtufungen im Grade des Bewußtſeyns veranſchaulichen unter dem Bilde der verſchiedenen Geſchwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigſte, ja, wie unſer drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abſtufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefſten noch hörbaren bis zum höchſten Ton. Nun aber iſt es der Grad des Bewußtſeyns, welcher den Grad des Daſeyns eines Weſens beſtimmt. Denn alles unmittelbare Daſeyn iſt ein ſubjektives: das objektive Daſeyn iſt im Bewußtſeyn eines Andern vorhanden, alſo nur für dieſes, mithin ganz mittelbar.

Durch den Grad des Bewußtſeyns ſind die Weſen ſo verſchieden, wie ſie durch den Willen gleich ſind, ſofern dieſer das Gemeinſame in ihnen allen iſt.

Was wir aber jetzt zwiſchen Pflanze und Thier, und dann zwiſchen den verſchiedenen Thiergeſchlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwiſchen Menſch und Menſch Statt. Auch hier nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelſt der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtſeyns und Deutlichkeit des Erkennens, einen fundamentalen und unabſehbar großen Unterſchied in der ganzen Weiſe des Daſeyns, und dadurch im Grade desſelben. Je höher geſteigert das Bewußtſeyn iſt, deſto deutlicher und zuſammenhängender die Gedanken, deſto klärer die Anſchauungen, deſto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt Alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmuth, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe ſind nicht ein Mal rechter Freude fähig: ſie leben in Dumpfheit dahin. Während dem Einen ſein Bewußſeyn nur das eigene Daſeyn, nebſt den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung desſelben apprehendirt werden müſſen, in einer dürftigen Auffaſſung der Außenwelt vergegenwärtigt, iſt es dem Andern eine camera obscura, in welcher ſich der Makrokosmos darſtellt:

„Er fühlt, daß er eine kleine Welt
In ſeinem Gehirne brütend hält,
Daß die fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er ſie gerne möchte von ſich geben."

Die Verſchiedenheit der ganzen Art des Daſeyns, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwiſchen Menſch und Menſch feſtſtellen, iſt ſo groß, daß die zwiſchen König und Tagelöhner dagegen gering erſcheint. Und auch hier iſt, wie bei den Thiergeſchlechtern, ein Zuſammenhang zwiſchen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie iſt durch ein leidenſchaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatiſches Genie iſt undenkbar: es ſcheint, daß ein überaus heftiger, alſo gewaltig verlangender Wille daſeyn mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemeſſen, dazugeben ſollte; während die bloß phyſiſche Rechenſchaft hierüber, auf die größere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgeſcenz deſſelben vermehren, hinweiſt. Freilich aber iſt die Quantität, Qualität und Form des Gehirns ſelbſt die andere und ungleich ſeltenere Bedingung des Genies. Andrerſeits ſind die Phlegmatici in der Regel von ſehr mittelmäßigen Geiſteskräften: und eben ſo ſtehn die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatiſchen Völker, im Allgemeinen, den ſüdlichen, lebhaften und leidenſchaftlichen an Geiſt merklich nach; obgleich, wie *Bako* *) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach iſt es ſo verkehrt als gewöhnlich, zum Maaßſtab der Vergleichung der Geiſteskräfte verſchiedener Nationen die großen Geiſter derſelben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr iſt es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch iſt hier zu bemerken, daß eben die Leidenſchaftlichkeit, welche Bedingung des Genies iſt, im Verein mit ſeiner lebhaften Auffaſſung der Dinge, im praktiſchen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereigniſſen, eine ſo große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß ſie den Intellekt ſtört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch ſeiner, wenngleich viel geringern, Geiſteskräfte behält und damit alsdann vielmehr leiſtet, als das größte Genie vermag. Sonach begünſtigt ein leidenſchaftliches Temperament die urſprüngliche Beſchaffenheit des Intellekts, ein phlegmatiſches aber deſſen Gebrauch. Deshalb iſt das eigentliche Genie durchaus nur für theoretiſche Leiſtungen, als zu welchen es ſeine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die ſeyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltanſchauung trübt: hingegen iſt für das praktiſche Leben das Genie ungeſchickt und unbrauchbar, daher auch meiſtens unglücklich. In dieſem Sinn iſt *Göthe's* Taſſo gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der *abſoluten* Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entſprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß; ſo beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktiſchen Leben, welche Feldherrn und Staatsmänner macht, auf der *relativen* Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchſten Grad deſſelben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte, nebſt zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Feſtigkeit des Willens und Unerſchütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verſtand, reicht hier aus. Deshalb iſt auch dieſe Art der Eminenz nicht ſo abnorm und bei Weitem nicht ſo ſelten, wie jene andere: daher ſehn wir große Feldherren und große Miniſter zu allen Zeiten, ſobald nur die äußern Umſtände ihrer Wirkſamkeit günſtig ſind, auftreten. Große Dichter und Philoſophen hingegen laſſen Jahrhunderte auf ſich warten: doch kann die Menſchheit auch an dieſem ſeltenen Erſcheinen derſelben ſich genügen laſſen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart daſind, wie die Leiſtungen jener Anderen. — Dem oben erwähnten Geſetze der Sparſamkeit der Natur iſt es auch völlig gemäß, daß ſie die geiſtige Eminenz überhaupt höchſt Wenigen, und das Genie nur als die ſeltenſte aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des Menſchengeſchlechts aber mit nicht mehr Geiſteskräften ausſtattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und, durch ihre Befriedigung ſelbſt, ſich beſtändig vermehrenden Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil deſſelben ſein Leben mit grob körperlichen und ganz mechaniſchen Arbeiten zubringt: wozu ſollte nun dieſem ein lebhafter Geiſt, eine glühende Phantaſie, ein ſubtiler Verſtand, ein tief eindringender Scharfſinn nutzen? dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher alſo iſt die Natur mit dem koſtbarſten aller ihrer Erzeugniſſe am wenigſten verſchwenderiſch umgegangen. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, ſeine Erwartungen von den geiſtigen Leiſtungen der Menſchen überhaupt feſtſtellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlaſſungen ſie zu ſolchen gemacht haben, zunächſt betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau beſtimmt hatte: ja, ſelbſt Philoſophieprofeſſoren ſollte man nach dieſem Maaßſtabe abſchätzen und wird dann ihre Leiſtungen allen billigen Erwartungen entſprechend finden. — Beachtenswerth iſt es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger ſchwer auf dem Menſchengeſchlechte laſtet und mehr Muße geſtattet, auch die geiſtigen

---

*) de augm. scient. L. VI. c. 3.

Fähigkeiten, ſelbſt der Menge, ſogleich regſamer und feiner werden. — Phyſiologiſch merkwürdig iſt, daß das Uebergewicht der Maſſe des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches, nach Sömmerings ſcharfſinniger Entdeckung, den wahren nächſten Maaßſtab für den Grad der Intelligenz, ſowohl in den Thiergeſchlechtern, als in den menſchlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt, weil, durch die große Ungleichheit des Verhältniſſes, die Abhängigkeit aller motoriſchen Nerven vom Gehirn entſchiedener wird, wodurch alle willkührliche Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entſteht, was Lichtenberg an Garrick lobt: „daß er allgegenwärtig in den Muskeln ſeines Körpers ſchien.“ Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, ſo gut wie Schlaffheit der Geſichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geiſtloſigkeit betrachtet, ſowohl an Individuen, wie an Nationen.

Aus dieſer ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und ſeines Urſprungs geht hervor, daß derſelbe zur Auffaſſung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung deſſelben beruht, beſtimmt iſt, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Weſen an ſich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht iſt, in Folge deren ſie ihr Wachsthum der Richtung deſſelben entgegen lenkt, daſſelbe iſt, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menſchen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße geſteigert, als die Bedürfniſſe jedes dieſer Weſen es heiſchen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen, und iſt keineswegs beſtimmt, das eigentliche, ſchlechthin reale Weſen dieſer im Bewußtſeyn des Erkennenden noch ein Mal darzuſtellen. Vielmehr iſt der Intellekt, als aus dem Willen ſtammend, auch nur zum Dienſte dieſes, alſo zur Auffaſſung der Motive, beſtimmt: darauf iſt er eingerichtet, mithin von durchaus praktiſcher Tendenz. Dies gilt auch inſofern, als wir die metaphyſiſche Bedeutung des Lebens als eine ethiſche begreifen: denn auch in dieſem Sinne finden wir den Menſchen nur zum Behufe ſeines Handelns erkennend. Ein ſolches, ausſchließlich zu praktiſchen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, ſeiner Natur nach, ſtets nur die Relationen der Dinge zu einander auffaſſen, nicht aber das eigene Weſen derſelben, wie es an ſich ſelbſt iſt. Nun aber den Komplex dieſer Relationen für das ſchlechthin und an ſich ſelbſt vorhandene Weſen der Welt, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich, nach den im Gehirn präformirten Geſetzen, nothwendig darſtellen, für die ewigen Geſetze des Daſeyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konſtruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem *Kant's* Lehre ein Ende gemacht hat. Hier alſo kommt unſere objektive und daher großentheils phyſiologiſche Betrachtung des Intellekts *ſeiner* transſcendentalen entgegen, ja, tritt, in gewiſſem Sinne, ſogar als eine Einſicht a priori in dieſelbe auf, indem ſie, von einem außerhalb derſelben genommenen Standpunkt, uns genetiſch und daher als *nothwendig* erkennen läßt, was jene, von Thatſachen des Bewußtſeyns ausgehend, auch nur thatſächlich darlegt. Denn in Folge unſerer objektiven Betrachtung des Intellekts iſt die Welt als Vorſtellung, wie ſie, in Raum und Zeit ausgebreitet, daſteht und nach der ſtrengen Regel der Kauſalität ſich geſetzmäßig fortbewegt, zunächſt nur ein phyſiologiſches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieſes, zwar auf Anlaß gewiſſer äußerer Reize, aber doch ſeinen eigenen Geſetzen gemäß vollzieht. Demnach verſteht es ſich zum voraus, daß was in dieſer Funktion ſelbſt, mithin durch ſie und für ſie vorgeht, keineswegs für die Beſchaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verſchiedener *Dinge an ſich* gehalten werden darf, ſondern zunächſt bloß die Art und Weiſe dieſer Funktion ſelbſt darſtellt, als welche immer nur eine ſehr untergeordnete Modifikation durch das von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz ſie in Bewegung ſetzt, erhalten kann. Wie demnach *Locke* Alles, was mittelſt der *Empfindung* in die Wahrnehmung kommt, den Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an ſich abzuſprechen; ſo hat *Kant*, in gleicher Abſicht und auf demſelben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche *Anſchauung* möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kauſalität, als Gehirnfunktion nachgewieſen; wenn gleich er dieſes phyſiologiſchen Ausdrucks ſich enthalten hat, zu welchem jedoch unſere jetzige, von der entgegengeſetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweiſe uns nothwendig hinführt. *Kant* kam, auf ſeinem analytiſchen Wege, zu dem Reſultat, daß was wir erkennen bloße *Erſcheinungen* ſeien. Was dieſer räthſelhafte Ausdruck eigentlich beſage, wird aus unſerer objektiven und genetiſchen Betrachtung des Intellekts klar: es ſind die Motive, für die Zwecke eines individuellen Willens, wie ſie in dem, zu dieſem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher ſelbſt, objektiv, als Gehirn *erſcheint*) ſich darſtellen, und welche, ſo weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zuſammenhang die in Zeit und Raum ſich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorſtellung nenne. Auch verſchwindet, von unſerm Geſichtspunkt aus, das Anſtößige, welches in der *Kantiſchen* Lehre daraus entſteht, daß, indem der Intellekt, ſtatt der Dinge, wie ſie an ſich ſind, bloße Erſcheinungen erkennt, ja, in Folge derſelben zu Paralogismen und ungegründeten Hypoſtaſen verleitet wird, mittelſt „Sophiſtikationen, nicht der Menſchen, ſondern der Vernunft „ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen, und „vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, „den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals „los werden kann,“ — es das Anſehn gewinnt, als ſei unſer Intellekt abſichtlich beſtimmt uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Anſicht des Intellekts, welche eine Geneſis deſſelben enthält, macht begreiflich, daß er, ausſchließlich zu praktiſchen Zwecken beſtimmt, das bloße *Medium der Motive* iſt, mithin durch richtige Darſtellung dieſer ſeine Beſtimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Geſetzmäßigkeit der hiebei ſich uns objektiv darſtellenden Erſcheinungen das Weſen der Dinge an ſich ſelbſt zu konſtruiren unternehmen, dieſes auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geſchieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die urſprünglich erkenntnißloſe und im Finſtern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn ſie ſich bis zum Selbſtbewußtſeyn emporgearbeitet hat, ſich dieſem als *Wille* entſchleiert, dieſe Stufe nur mittelſt Produktion eines animaliſchen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion deſſelben, erreicht, wonach in dieſem Gehirn das Phänomen der anſchaulichen Welt entſteht. Nun aber dieſes bloße Gehirnphänomen, mit der ſeinen Funktionen unwandelbar anhängenden Geſetzmäßigkeit, für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Weſen an ſich ſelbſt der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, iſt offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus dieſem mundus phaenomenon, aus dieſer, unter ſo vielfachen Bedingungen entſtehenden Anſchauung ſind nun aber alle unſere Begriffe geſchöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf ſie. Daher ſind ſie, wie Kant ſagt, nur von immanentem, nicht von transſcendentem Gebrauch: d. h. dieſe unſere Begriffe, dieſes erſte Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zuſammenſetzung entſtehenden Urtheile, ſind der Aufgabe, das Weſen der Dinge an ſich und den wahren Zuſammenhang der Welt und des Daſeyns zu denken, unangemeſſen: ja, dieſes Unternehmen iſt dem, den ſtereometriſchen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unſer Intellekt, urſprünglich nur beſtimmt, einem individuellen Willen ſeine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Weſen: er iſt demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Weſen derſelben. Hieraus eben entſpringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachſte und geringſte, durch und durch verſtehn und begreifen können; ſondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet iſt, haben die Chriſtlichen Myſtiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in ſeine Schranken zurückgewieſen: denn die Natur iſt das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt iſt. Jenem Ausdruck liegt eigentlich ſchon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entſprang. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritiſche, direkte Anwendung des Intellekts und ſeiner Data, die Welt nicht begreifen können, ſondern beim Nachdenken über ſie uns immer tiefer in unauflösliche Räthſel verſtricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, alſo die Erkenntniß ſelbſt, ſchon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt iſt, herbeigeführt durch die Entwickelung des Weſens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißloſen Strebens, deſſen Weſen ſich in dem zugleich dadurch entſtehenden Selbſtbewußtſeyn als Wille darſtellt. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch ſie allererſt möglich wurde, alſo ihre eigene Baſis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht ſich ſelbſt ſehn kann. Vielmehr ſind die auf der Oberfläche der Dinge ſich darſtellenden Verhältniſſe zwiſchen Weſen und Weſen allein ihre Sache, und ſind es nur mittelſt des Apparats des Intellekts, nämlich ſeiner Formen, Raum, Zeit, Kauſalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß ſich gemacht hat, geht ihr ganzes Weſen nicht in die Erkenntniß ein, ſondern dieſe ſetzt das Daſeyn der Welt ſchon voraus; weshalb der Urſprung deſſelben nicht in ihrem Bereich liegt. Sie iſt demnach beſchränkt auf die Verhältniſſe zwiſchen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu deſſen Dienſt allein ſie entſtand, ausreichend. Denn der Intellekt iſt, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht ſich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberſtellen, um ſo ihr ganzes Weſen ſchlechthin objektiv und von Grund aus in ſich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut iſt, Alles in der Natur verſtehn, aber nicht die Natur ſelbſt, wenigſtens nicht unmittelbar.

So entmuthigend für die Metaphyſik dieſe aus der Beſchaffenheit und dem Urſprung des Intellekts hervorgehende weſentliche Beſchränkung deſſelben auch ſeyn mag; ſo hat eben dieſe doch auch eine andre, ſehr tröſtliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Ausſagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus beſteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daſeyn, auf immer dahin zurückkehrend darſtellt, und ſie ſich daran zu vergnügen ſcheint, unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerſtören zu können, hingegen nichts Beſtehendes zu Tage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die Materie anerkennen müſſen, welche, unentſtanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entſtanden ſcheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die Form, welche, eben ſo flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechſelt und ſich nur erhalten kann, ſo lange ſie ſich der Materie paraſitiſch anklammert, (bald dieſem, bald jenem Theil derſelben), aber wenn ſie dieſen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyoſauren bezeugen; ſo müſſen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälſchte Ausſage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergeſetzten Urſprungs und daraus ſich ergebender Beſchaffenheit des Intellekts, können wir dieſer Ausſage keine unbedingte Wahrheit zugeſtehn, vielmehr nur eine durchweg bedingte, welche Kant treffend als eine ſolche bezeichnet hat, indem er ſie die Erſcheinung im Gegenſatz des Dinges an ſich nannte. —

Wenn es, trotz dieſer weſentlichen Beſchränkung des Intellekts möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelſt der weit verfolgten Reflexion und durch künſtliche Verknüpfung der nach außen gerichteten, objektiven Erkenntniß mit den Datis des Selbſtbewußtſeyns, zu einem gewiſſen Verſtändniß der Welt und des Weſens der Dinge zu gelangen; ſo wird dieſes doch nur ein ſehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine paraboliſche Ueberſetzung in die Formen der Erkenntniß, alſo ein quadam prodire tenus ſeyn, welches ſtets noch viele Probleme ungelöſt übrig laſſen muß. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch Kant zerſtörten Dogmatismus, in allen ſeinen Formen, dieſer, daß er ſchlechthin von der Erkenntniß, d. i. der Welt als Vorſtellung, ausgieng, um aus deren Geſetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorſtellung, nebſt ihren Geſetzen, als etwas ſchlechthin Vorhandenes und abſolut Reales nahm; während das ganze Daſeyn derſelben von Grund aus relativ und ein bloßes Reſultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Weſens an ſich iſt, — oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie konſtruirte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das ſubjektiv Bedingte und deshalb ſchlechterdings Immanente, d. h. zum transſcendenten Gebrauch Untaugliche, der Erkenntniß, aus der eigenen Geſetzmäßigkeit dieſer ſelbſt, auf: weshalb er ſeine Lehre ſehr treffend Kritik der Vernunft nannte. Er führte dies theils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen aprioriſchen Theil aller Erkenntniß nachwies, welcher, als durchaus ſubjektiv, alle Objektivität verkümmert;

theils dadurch, daß er angeblich darthat, daß die Grundſätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniß, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widerſprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der objektiven Erkenntniß, d. h. außer der Welt als Vorſtellung, uns nichts gegeben ſei, als etwan noch das Gewiſſen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphyſik übrig blieb, konſtruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch ſchlechterdings nur praktiſche, durchaus nicht theoretiſche Gültigkeit zugeſtand. + Er hatte überſehn, daß wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniß, oder die Welt als Vorſtellung, nichts als Erſcheinungen, nebſt deren phänomenalen Zuſammenhang und Regreſſus liefert; dennoch unſer ſelbſteigenes Weſen nothwendig auch der Welt der Dinge an ſich angehört, indem es in dieſer wurzeln muß: hieraus aber müſſen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfaſſen ſeyn, zur Aufklärung des Zuſammenhangs der Welt der Erſcheinungen mit dem Weſen an ſich der Dinge. Hier alſo liegt der Weg, auf welchem ich über Kant und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch ſtets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anſchauung, oder abſoluten Denkens, welches die Periode der Pſeudophiloſophie zwiſchen Kant und mir charakteriſirt. Kant gieng, bei ſeiner Nachweiſung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniß zur Ergründung des Weſens der Welt, von der Erkenntniß, als einer Thatſache, die unſer Bewußtſeyn liefert, aus, verfuhr alſo, in dieſem Sinn, a posteriori. Ich aber habe in dieſem Kapitel, wie auch in der Schrift „über den Willen in der Natur,“ nachzuweiſen geſucht, was die Erkenntniß ihrem Weſen und Urſprung nach ſei, nämlich ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Beſtimmtes: woraus folgt, daß ſie zur Ergründung des Weſens der Welt unzulänglich ſeyn muß; bin alſo, inſofern, zum ſelben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt iſt. Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß, nicht bloß, wie Kant gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehn, ſondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird dieſe, im weitern Sinn, phyſiologiſche Betrachtung die Ergänzung jener ideologiſchen, wie die Franzoſen ſagen, richtiger transſcendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darſtellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeſchoben: es war dieſer, daß in dem Maaße als, in der aufſteigenden Thierreihe, der Intellekt ſich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das Erkennen ſich immer deutlicher vom Wollen ſondert und dadurch reiner wird. Das Weſentliche hierüber findet man in meiner Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik Pflanzenphyſiologie S. 76—79, wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweiſe und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Senſibilität beſitzt, ſondern in ihr der Wille ſich allein als Plaſticität oder Reproduktionskraft objektivirt; ſo hat ſie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigſten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den Polypen, können wir die Sonderung dieſer beiden Beſtandtheile noch nicht deutlich erkennen, ſetzen jedoch ihr Vorhandenſeyn, wenn gleich in einem Zuſtande der Verſchmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf bloße Reize, ſondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewiſſen Wahrnehmung, vor ſich gehn; daher eben wir dieſe Weſen als Thiere anſprechen. In dem Maaße nun, als, in der aufſteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelſyſtem ſich immer deutlicher von einander ſondern, bis das erſtere, in den Wirbelthieren und am vollkommenſten im Menſchen, ſich in ein plaſtiſches und ein cerebrales Nervenſyſtem ſcheidet und dieſes wieder ſich zu dem überaus zuſammengeſetzten Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, ſenſibeln und motoriſchen Nervenbündeln ſteigert, davon allein das große Gehirn, nebſt den ihm anhängenden ſenſibeln Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur Aufnahme der Motive aus der Außenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur Transmiſſion derſelben an die Muskeln, in denen der Wille ſich direkt äußert, beſtimmt ſind; in demſelben Maaße ſondert ſich im Bewußtſeyn immer deutlicher das Motiv von dem

Willensakt, den es hervorruft, alſo die *Vorſtellung* vom *Willen*: dadurch nun nimmt die *Objektivität* des Bewußtſeyns beſtändig zu, indem die Vorſtellungen ſich immer deutlicher und reiner darin darſtellen. Beide *Sonderungen* ſind aber eigentlich nur eine und dieſelbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der ſubjektiven, oder erſt im Bewußtſeyn anderer Dinge, und dann im Selbſtbewußtſeyn. Auf dem Grade dieſer Sonderung beruht, im tiefſten Grunde, der Unterſchied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Thierarten, als auch zwiſchen menſchlichen Individuen: er giebt alſo das Maaß für die intellektuelle Vollkommenheit dieſer Weſen. Denn die Klarheit des Bewußtſeyns der Außenwelt, die Objektivität der Anſchauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, wie das Thier die Dinge nur ſo weit wahrnimmt, als ſie *Motive* für ſeinen Willen ſind, und wie ſelbſt die intelligenteſten Thiere dieſe Gränze kaum überſchreiten: weil ihr Intellekt noch zu feſt am Willen haftet, aus dem er entſproſſen iſt. Hingegen faßt ſelbſt der ſtumpfeſte Menſch die Dinge ſchon einigermaaßen *objektiv* auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was ſie in Bezug auf ihn, ſondern auch Einiges von Dem, was ſie in Bezug auf ſich ſelbſt und auf andere Dinge ſind. Jedoch bei den Wenigſten erreicht dies den Grad, daß ſie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: ſondern „das muß ich thun, das muß ich ſagen, das muß ich glauben“ iſt das Ziel, welchem, bei jedem Anlaß, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woſelbſt ihr Verſtand alsbald die willkommene Raſt findet. Denn dem ſchwachen Kopf iſt das Denken ſo unerträglich, wie dem ſchwachen Arm das Heben einer Laſt: daher beide eilen niederzuſetzen. Die Objektivität der Erkenntniß, und zunächſt der anſchauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und ſeiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchſter das *Genie* iſt, als in welchem die Auffaſſung der Außenwelt ſo rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen ſogar mehr als dieſe ſelbſt, nämlich das Weſen ihrer ganzen *Gattung*, d. i. die Platoniſche *Idee* derſelben, ſich unmittelbar aufſchließt; welches dadurch bedingt iſt, daß hiebei der Wille gänzlich aus dem Bewußtſeyn ſchwindet.

Hier iſt der Punkt, wo ſich die gegenwärtige, von phyſiologiſchen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenſtand unſers dritten Buches, alſo an die Metaphyſik des Schönen anknüpft, woſelbſt die eigentlich äſthetiſche Auffaſſung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich iſt, als der Zuſtand des reinen, d. h. völlig willenloſen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Geſagten zufolge iſt die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfeſten thieriſchen Bewußtſeyn bis zu dem des Menſchen, eine fortſchreitende Ablöſung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweiſe, im Genie eintritt: daher kann man dieſes als den höchſten Grad der Objektivität des Erkennens definiren. Die ſo ſelten vorhandene Bedingung zu demſelben iſt ein entſchieden größeres Maaß von Intelligenz, als zum Dienſte des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert iſt: dieſer demnach frei werdende Ueberſchuß iſt es erſt, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. ſie vollkommen objektiv auffaßt und nun danach bildet, dichtet, denkt.

Kapitel 23. *)

Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur.

Daß der Wille, welchen wir in unſerm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philoſophie annahm, allererſt aus der Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieſer, alſo ein Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß ſelbſt, durch das Gehirn Bedingtes ſei; ſondern daß er das Prius derſelben, der Kern unſers Weſens und jene Urkraft ſelbſt ſei, welche den thieriſchen Leib ſchafft und erhält, indem ſie die unbewußten, ſo gut wie die bewußten Funktionen deſſelben vollzieht; — dies iſt der erſte Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphyſik. Daß nun ferner derſelbe Wille es ſei, welcher, auch in der Pflanze

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 23 des erſten Bandes, oder SS. 163—173 der erſten Aufl.

die Gemme anſetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Kryſtalls nur die zurückgelaſſene Spur ſeines momentanen Strebens ſei, daß er überhaupt, als das wahre und einzige αὐτόματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganiſchen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erſcheinungen ſpiele, wirke, ihren Geſetzen die Macht verleihe, und ſelbſt in der roheſten Maſſe ſich noch als Schwere zu erkennen gebe; — dieſe Einſicht iſt der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und ſchon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbſte aller Misverſtändniſſe aber wäre es, zu meinen, daß es ſich hiebei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr iſt es die realſte aller Realerkenntniſſe, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es gilt die Zurückführung jenes unſrer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Weſentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genaueſten und intimſten Bekannte, welches jedoch nur in unſerm eigenen Weſen uns unmittelbar zugänglich iſt; daher es von dieſem aus auf die andern Erſcheinungen übertragen werden muß. Es gilt die Einſicht, daß das Innere und Urſprüngliche in allen, wenn gleich noch ſo verſchiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper dem Weſen nach identiſch iſt; daß wir jedoch nur eine Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich in den Bewegungen unſers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniß, wir es Wille nennen müſſen. Es gilt die Einſicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erſcheinungen ſich darſtellt, nachdem es ſich ſo hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, — d. h. nachdem es bis zum Zuſtande des Selbſtbewußtſeyns gelangt iſt, — nunmehr daſteht als jener Wille, der das uns am genaueſten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende iſt, welches vielmehr zu allem Anderen die Erklärung giebt. Er iſt demnach das Ding an ſich, ſo weit dieſes von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich iſt er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weiſe, ſich äußern muß: denn er iſt das Weſen der Welt und der Kern aller Erſcheinungen.

Da meine Abhandlung „über den Willen in der Natur" dem Gegenſtande dieſes Kapitels ganz eigentlich gewidmet iſt und auch die Zeugniſſe unbefangener Empiriker für dieſen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; ſo habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Geſagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentariſch ſich aneinander reihen.

Zuvörderſt alſo, in Hinſicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei erſten Kapitel der Abhandlung des Ariſtoteles über die Pflanzen aufmerkſam. Das Intereſſanteſte darin ſind, wie ſo oft im Ariſtoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefſinnigeren Philoſophen. Da ſehn wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (ἐπιθυμια); ja, daß ſie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte und zwar wegen ihres ſtarken Nahrungstriebes, (Vergl. Plato im Timäos, S. 403. Bip.). Ariſtoteles hingegen, ſeiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält ſich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde ſeyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, iſt indeſſen, wie ſein konfuſes Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit ſich einſtellt," nämlich το θρεπτικον, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, alſo einen Theil der ſogenannten Seele, nach ſeiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das iſt aber eben eine ſcholaſtiſche Quidditas und beſagt: plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam; iſt mithin ein ſchlechter Erſatz für die tiefere Forſchung ſeiner von ihm kritiſirten Vorgänger. Auch ſehn wir, im zweiten Kapitel, daß Empedokles ſogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches Ariſtoteles denn ebenfalls bekrittelt, und ſeinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wie dieſes, daß die Pflanzen nicht beide Geſchlechter im Verein haben könnten, da ſie ſonſt vollkommner als die Thiere ſeyn würden. – Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige aſtronomiſche Weltſyſtem der Pythagoreer verdrängt und durch ſeine abſurden Grundprincipien, die er beſonders in den Büchern *de coelo* darlegt, das Syſtem des Ptolemäos veranlaßt, wodurch die Menſchheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchſter Wichtigkeit, wieder auf faſt 2000 Jahre verluſtig ward.

Aber den Ausſpruch eines vortrefflichen Biologen unſrer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinſtimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzuſetzen. G. R. Treviranus iſt es, der in ſeinem Werke „über die Erſcheinungen und Geſetze des organiſchen Lebens" 1832, Bd. 2. Abth. 1. S. 49. Folgendes ſagt: „Es läßt „ſich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des „Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Luſt und Unluſt, „und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine ſolche iſt „das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thieriſchen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus ſpricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffaſſung, und iſt ſich der metaphyſiſchen Wichtigkeit ſeines Ausſpruchs ſo wenig bewußt, wie der *contradictio in adjecto*, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er ſogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung weſentlich ſubjektiv, alles Objektive aber Anſchauung, mithin Produkt des Verſtandes iſt. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen ſeines Ausſpruchs keinen Abbruch.

In der That iſt die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß beſtehn könne, am Pflanzenleben augenſcheinlich, man möchte ſagen handgreiflich erkennbar. Denn hier ſehn wir ein entſchiedenes Streben, durch Bedürfniſſe beſtimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verſchiedenheit der Umſtände ſich anpaſſend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos iſt, trägt ſie ihre Geſchlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unſchuld: ſie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Weſenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geſchlechtstheile ſich an eine verborgene Stelle. Der Menſch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall iſt, verhüllt ſie abſichtlich: er ſchämt ſich ihrer.

Wenn wir nun die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Baſis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgeſprochen finden; ſo iſt hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganiſchen Natur auf dieſelbe Grundlage in dem Maaße ſeltener, als die Entfernung dieſer von unſerm eigenen Weſen größer iſt. — In der That iſt die Gränze zwiſchen dem Organiſchen und dem Unorganiſchen die am ſchärfſten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; ſo daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden ſcheint. Wenn auch manche Kryſtalliſationen eine der vegetabiliſchen ähnelnde äußere Geſtalt zeigen; ſo bleibt doch ſelbſt zwiſchen der geringſten Flechte, dem niedrigſten Schimmel, und allem Unorganiſchen ein grundweſentlicher Unterſchied. Im unorganiſchen Körper iſt das Weſentliche und Bleibende, alſo Das, worauf ſeine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unweſentliche und Wandelbare hingegen iſt die Form. Beim organiſchen Körper verhält es ſich gerade umgekehrt: denn eben im beſtändigen Wechſel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, beſteht ſein Leben, d. h. ſein Daſeyn als eines Organiſchen. Sein Weſen und ſeine Identität liegt alſo allein in der Form. Daher hat der unorganiſche Körper, ſeinen Beſtand durch Ruhe und Abgeſchloſſenheit von äußern Einflüſſen: hiebei allein erhält ſich ſein Daſeyn, und, wenn dieſer Zuſtand vollkommen iſt, iſt ein ſolcher Körper von endloſer Dauer. Der organiſche hingegen hat ſeinen Beſtand gerade durch die fortwährende Bewegung und ſtetes Empfangen äußerer Einflüſſe: ſobald dieſe wegfallen und die Bewegung in ihm ſtockt, iſt er todt und hört damit auf organiſch zu ſeyn, wenn auch die Spur des dageweſenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach iſt auch das in unſern Tagen ſo beliebte Gerede vom Leben des Unorganiſchen, ja ſogar des Erdkörpers und daß dieſer, wie auch das Planetenſyſtem, ein Organismus ſei, durchaus unſtatthaft. Nur dem Organiſchen gebürt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber iſt durch und durch organiſch, iſt es in allen ſeinen Theilen und nirgend ſind dieſe, ſelbſt nicht in ihren kleinſten Partikeln, aus Unorganiſchem aggregativ zuſammengeſetzt. Wäre alſo die Erde ein Organismus; ſo müßten alle Berge und Felſen und das ganze Innere ihrer Maſſe organiſch ſeyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganiſches exiſtiren, mithin der ganze Begriff deſſelben wegfallen.

Hingegen daß die Erſcheinung eines Willens ſo wenig an das Leben und die Organiſation, als an die Erkenntniß gebunden ſei, mithin auch das Unorganiſche einen Willen habe, deſſen Aeußerungen alle ſeine nicht weiter erklärlichen Grundeigenſchaften ſind, dies iſt ein weſentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines ſolchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftſtellern viel ſeltener zu finden iſt, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch ſchon erkenntnißlos iſt.

Im Anſchießen des Kryſtalls ſehn wir gleichſam noch einen Anſatz, einen Verſuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüſſigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung beſteht, nicht, wie ſtets bei dieſem, in einer Haut eingeſchloſſen iſt, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung ſich fortſetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt abſondert. Daher ergreift die Erſtarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Kryſtall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandſchaften“ von Göthe liegt, wie ſchon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Baſis unſers eigenen Weſens ausmacht, der ſelbe iſt, welcher ſich ſchon in den niedrigſten, unorganiſchen Erſcheinungen kund giebt, weshalb die Geſetzmäßigkeit beider Erſcheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die Mechanik und Aſtronomie zeigen uns eigentlich, wie dieſer Wille ſich benimmt, ſo weit als er, auf der niedrigſten Stufe ſeiner Erſcheinung, bloß den Einflüſſen der Schwere, Starrheit und Trägheit unterworfen iſt. Die Hydraulik zeigt uns daſſelbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüſſige Stoff ſeiner vorherrſchenden Leidenſchaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben iſt. Die Hydraulik kann, in dieſem Sinne, als eine Charakterſchilderung des Waſſers aufgefaßt werden, indem ſie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen daſſelbe durch die Schwere bewogen wird: dieſe ſind, da bei allen nichtindividuellen Weſen kein partikularer Charakter neben dem generellen beſteht, den äußern Einflüſſen ſtets genau angemeſſen, laſſen ſich alſo, durch Erfahrung dem Waſſer abgemerkt, leicht auf feſte Grundzüge, die man Geſetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Waſſer, vermöge ſeiner Schwere, bei unbedingter

Verſchiebbarkeit ſeiner Theile und Mangel der Elaſticität, unter allen verſchiedenen Umſtänden ſich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydroſtatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, welche hiebei auch Hinderniſſe, die die Adhäſion dem Willen des Waſſers entgegenſetzt, zu berückſichtigen hat: Beide zuſammen machen die Hydraulik aus. — Eben ſo lehrt uns die Chemie, wie ſich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zuſtand der Flüſſigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, ſich Trennen und Vereinen auftritt, welches man als Wahlverwandtſchaft, (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Phyſiologie läßt uns ſehn, wie ſich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie ſich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er ſtellt ihn daher meiſtens in der vollkommenſten ſeiner Erſcheinungen dar, in vernünftigen Weſen, deren Charakter individuell iſt, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. ſ. w. vorführt. Je regelrechter, je ſtreng naturgeſetzmäßiger die Darſtellung ſeiner Charaktere dabei ausfällt; deſto größer iſt ſein Ruhm: daher ſteht Shakſpeare obenan. — Der hier gefaßte Geſichtspunkt entſpricht im Grunde dem Geiſt, in welchem Göthe die Naturwiſſenſchaften trieb und liebte; wiewohl er ſich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus ſeinen Schriften hervorgeht, iſt es mir aus ſeinen perſönlichen Aeußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, alſo in den erkennenden Weſen, betrachten; ſo finden wir überall, als ſeine Grundbeſtrebung, die Selbſterhaltung eines jeden Weſens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieſer Grundbeſtrebung aber laſſen ſich ſtets zurückführen auf ein Suchen oder Verfolgen und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieſes ſich noch nachweiſen ſogar auf der allerniedrigſten Stufe der Natur, alſo der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, alſo Gegenſtände der Mechanik ſind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Elaſticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt ſich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Baſis der Mechanik ausmacht, iſt im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbſterhaltung. Dieſelbe nämlich iſt, da ſie als Körper undurchdringlich ſind, das einzige Mittel ihre Kohäſion, alſo ihren jedesmaligen Beſtand zu retten. Der geſtoßene oder gedrückte Körper würde von dem ſtoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um ſeine Kohäſion zu retten, der Gewalt deſſelben ſich durch die Flucht entzöge, und wo dieſe ihm benommen iſt, geſchieht es wirklich. Ja, man kann die elaſtiſchen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben ſuchen, oder wenigſtens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So ſehn wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches, (neben der Schwere) die ſo klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbeſtrebung des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, alſo des Triebes zur Selbſterhaltung, der als das Weſentliche ſich auch noch auf der unterſten Stufe erkennen läßt.

In der unorganiſchen Natur objektivirt der Wille ſich zunächſt in den allgemeinen Kräften, und erſt mittelſt dieſer in den durch Urſachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwiſchen Urſache, Naturkraft und Willen als Ding an ſich habe ich §. 26 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 189—207.) hinlänglich auseinandergeſetzt. Man ſieht daraus, daß die Metaphyſik den Gang der Phyſik nie unterbricht, ſondern nur den Faden da aufnimmt, wo dieſe ihn liegen läßt, nämlich bei den urſprünglichen Kräften, an welchen alle Kauſalerklärung ihre Gränze hat. Hier erſt hebt die metaphyſiſche Erklärung aus dem Willen als Dinge an ſich an. Bei jedem phyſiſchen Phänomen, jeder Veränderung materieller Dinge, iſt zunächſt ihre Urſache nachzuweiſen, die eine eben ſolche einzelne, dicht zuvor eingetretene Veränderung iſt; dann aber die urſprüngliche Naturkraft, vermöge welcher dieſe Urſache zu wirken fähig war; und allererſt als das Weſen an ſich dieſer Kraft, im Gegenſatz ihrer Erſcheinung, iſt der Wille zu erkennen. Dennoch giebt dieſer ſich eben ſo unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menſchen: der Unterſchied iſt nur daß ſeine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechaniſch wirkende Urſache, z. B. die Wegnahme ſeiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß ſie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Dieſe Identität des Grundweſentlichen wird ſogar ſinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge ſeiner beſondern Geſtalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerkſam betrachten, wo dann ein gewiſſer Anſchein des Lebens ſich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirkſam iſt. Dieſes iſt freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an ſich mit dem Willen identiſch, hier gleichſam die Seele eines ſehr kurzen Quaal-Lebens wird. Alſo giebt das in den beiden Extremen der Erſcheinung des Willens Identiſche ſich hier ſogar der unmittelbaren Anſchauung noch leiſe kund, indem dieſe ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Urſprüngliches, wie wir es nur aus den Akten unſers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erſcheinung gelangt.

Im erſten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Urſachen und Wirkungen liegen, indem ſie die durchgängige Bedingung, die metaphyſiſche Grundlage derſelben ausmachen und ſich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbeſtrittenen Wahrheit, daß das Weſentliche einer Urſache, als ſolcher, darin beſtehe, daß ſie die ſelbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, iſt ſchon enthalten, daß in der Urſache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit iſt: dies iſt die in ihr ſich äußernde Naturkraft. Man kann ſelbſt, indem man die Machtloſigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieſer Form unſerer Anſchauung gewiſſermaaßen ſich empiriſch und faktiſch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Urſache, in eine rotirende Bewegung verſetzt iſt; ſo wird dieſe, wenn keine neu hinzukommende Urſache ſie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn die Zeit etwas an ſich ſelbſt wäre und ein objektives, reales Daſeyn hätte: denn da müßte ſie auch etwas wirken. Wir ſehn alſo hier einerſeits die Naturkräfte, welche in jener Rotation ſich äußern und ſie, wenn ein Mal angefangen, endlos fortſetzen, ohne ſelbſt zu ermüden, oder zu erſterben, ſich als ewig oder zeitlos, mithin als ſchlechthin real und an ſich ſelbſt exiſtirend bewähren; und andrerſeits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weiſe, wie wir jene Erſcheinung apprehendiren, beſteht, da es auf dieſe ſelbſt keine Macht und keinen Einfluß ausübt: denn was nicht wirkt, das iſt auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerſcheinung wo möglich mechaniſch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigſten urſprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unſers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als ſolches, den höchſten Grad von Verſtändlichkeit und Klarheit mit ſich führt. Indeſſen hat Kant, in den metaph. Anfangsgr. d. Naturwiſſenſchaft, die mechaniſche Wirkſamkeit ſelbſt auf eine dynamiſche zurückgeführt. Hingegen iſt die Anwendung mechaniſcher Erklärungshypotheſen, über das nachweisbar Mechaniſche, wohin z. B. noch die Akuſtik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und ich glaube nicht, daß jemals auch nur die einfachſte chemiſche Verbindung, oder auch die Verſchiedenheit der drei Aggregationszuſtände ſich wird mechaniſch erklären laſſen, viel weniger die Eigenſchaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Dieſe werden ſtets nur eine dynamiſche Erklärung zulaſſen, d. h. eine ſolche, welche die Erſcheinung aus urſprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. ſ. w. gänzlich verſchieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens ſind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration iſt: beide Anſichten ſind der verwandt, welche die Durchſichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falſchheit beweiſt, daß das Licht keinen mechaniſchen Geſetzen unterworfen iſt. Um hievon die unmittelbarſte Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzuſehn, der Alles beugt, umwirft und zerſtreut, während deſſen aber ein Lichtſtrahl, zwiſchen den fliegenden Wolken herabſchießend, ſo ganz unerſchüttert und mehr als felſenfeſt daſteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechaniſchen Ordnung der Dinge an. Aber nun gar die von den Franzoſen ausgegangenen Konſtruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen ſind eine empörende Abſurdität. Als einen ſchreienden Ausdruck derſelben, wie überhaupt der ganzen Atomiſtik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique v. 1835 befindlichen Aufſatz über Licht und Wärme, von dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen Ampere, betrachten. Da beſteht Feſtes, Flüſſiges und Elaſtiſches aus denſelben Atomen, und aus deren Aggregation allein entſpringen alle Unterſchiede: ja, es wird geſagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar ſei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt ſei, die fernere Theilung in die Zwiſchenräume der Atome fallen müſſe! Da ſind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zuſammengeſetzten Molekülen. — In Wahrheit aber ſind die Atome eine fixe Idee der franzöſiſchen Gelehrten, daher dieſe eben von ihnen reden, als hätten ſie ſie geſehn. Außerdem müßte man ſich wundern, daß eine ſo empiriſch geſinnte Nation, eine ſolche matter of fact nation, wie die Franzoſen, ſo feſt an einer völlig transſcendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypotheſe halten und darauf getroſt ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies iſt nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zuſtandes der von ihnen ſo ſehr vermiedenen Metaphyſik, welche durch den, bei allem guten Willen, ſeichten und mit Urtheilskraft ſehr dürftig begabten Herrn Couſin ſchlecht vertreten wird. Sie ſind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher iſt ihnen das Ding an ſich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenſchaften, wie Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Härte und ſonſtige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar ſeyn muß: das laſſen ſie ſich nicht ausreden. In Deutſchland hat Kants Lehre den Abſurditäten der Atomiſtik und der durchweg mechaniſchen Phyſik auf immer vorgebeugt. Inzwiſchen iſt nicht zu leugnen, daß nicht nur die offenbar poröſe Beſchaffenheit der Naturkörper, ſondern auch zwei ſpecielle Lehren der neuern Phyſik dem Atomenunweſen ſcheinbar Vorſchub gethan haben: nämlich Hauy's Kryſtallographie, welche jeden Kryſtall auf ſeine Kerngeſtalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares iſt; ſodann Berzelius' Lehre von den chemiſchen Atomen, welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältniſſe und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige ſind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektiſchem Behuf aufgeſtellte, die Atomen vertheidigende Theſis der zweiten Antinomie, iſt, wie ich in der Kritik ſeiner Philoſophie nachgewieſen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unſer Verſtand ſelbſt uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn ſo wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langſame, aber ſtetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers mir zu denken als beſtehend aus unzähligen, abſolut ſchnellen, aber abgeſetzten und durch eben ſo viele abſolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langſamer fliegt, als die geſchoſſene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; eben ſo wenig bin ich genöthigt, mir die Maſſe eines Körpers als aus Atomen und deren Zwiſchenräumen, d. h. dem abſolut Dichten und dem abſolut Leeren, beſtehend zu denken: ſondern ich faſſe, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erſcheinungen als ſtetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum, gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung ſchneller als die andere ſeyn, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; ſo kann auch ein Körper ſpecifiſch ſchwerer als der andere ſeyn, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterſchied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intenſität der wirkenden Kraft; da Kant (nach Prieſtley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöſt hat. — Aber ſogar wenn man die hier aufgeſtellte Analogie nicht gelten laſſen, ſondern darauf beſtehn wollte, daß die Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichtes ihren Grund ſtets nur in der Poroſität haben könne; ſo würde dieſe Annahme noch immer nicht auf Atome, ſondern bloß auf eine völlig dichte und in den verſchiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr ſie durchſetzten, zwar ſchlechterdings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch ſtets, wie der Raum, den ſie füllt, ins Unendliche *theilbar* bliebe: weil darin, daß ſie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu ſagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwiſchenräume möglich ſei, iſt eine ganz willkürliche Annahme.

Kapitel 24.

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum erſten Buche iſt, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unſerer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte ſie daſelbſt nur von einem einſeitigen Standpunkte aus betrachtet werden; weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an ſich im Auge hatten, mithin wir ſie nur von der ſubjektiven Seite, d. h. ſofern ſie unſre Vorſtellung iſt, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was ſie an ſich ſeyn mag, unterſuchten. In erſterer Hinſicht war unſer Ergebniß, daß ſie die objektiv, jedoch ohne nähere Beſtimmung aufgefaßte *Wirkſamkeit* überhaupt ſei; daher ſie, auf der dort beigegebenen Tafel unſrer Erkenntniſſe a priori, die Stelle der *Kauſalität* einnimmt. Denn das Materielle iſt das *Wirkende* (Wirkliche) überhaupt und abgeſehn von der ſpecifiſchen Art ſeines Wirkens. Daher eben iſt auch die Materie, bloß als ſolche, nicht Gegenſtand der *Anſchauung*, ſondern allein des *Denkens*, mithin eigentlich eine Abſtraktion: in der Anſchauung hingegen kommt ſie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz *beſtimmte* Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieſer nähern Beſtimmung abſtrahiren, denken wir die *Materie* als ſolche, d. h. geſondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieſer das *Wirken* ſchlechthin und überhaupt, alſo die *Wirkſamkeit* in abstracto. Das näher *beſtimmte* Wirken faſſen wir alsdann als das *Accidenz* der Materie auf: aber erſt mittelſt dieſes wird dieſelbe *anſchau-*

lich, d. h. ſtellt ſich als Körper und Gegenſtand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in der Krit. der Kantiſchen Philoſophie dargethan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Subſtanz ausmacht, iſt die Kauſalität ſelbſt, objektiv, mithin als im Raum und daher als dieſen erfüllend, gedacht. Demgemäß beſteht das ganze Weſen der Materie im Wirken: nur durch dieſes erfüllt ſie den Raum und beharrt in der Zeit: ſie iſt durch und durch lauter Kauſalität. Mithin wo gewirkt wird, iſt Materie, und das Materielle iſt das Wirkende überhaupt. — Nun aber iſt die Kauſalität ſelbſt die Form unſers Verſtandes: denn ſie iſt, ſo gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Alſo gehört auch die Materie, inſofern und bis hieher dem formellen Theil, unſrer Erkenntniß an, und iſt demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verſtandesform der Kauſalität ſelbſt. Inſofern aber iſt die Materie eigentlich auch nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung; wie der reine Verſtand ſelbſt, deſſen Funktion ſie ſo weit iſt. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anſchauung: ſie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Beſtandtheil derſelben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; ſondern wird nur gedacht, und zwar als das abſolut Träge, Unthätige, Formloſe, Eigenſchaftsloſe, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenſchaften und Wirkungen iſt. Demzufolge iſt die Materie das durch die Formen unſers Intellekts, in welchem die Welt als Vorſtellung ſich darſtellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, alſo aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Weſen. Als ſolches und als aus den Formen des Intellekts entſprungen verhält ſie ſich gegen jene Erſcheinungen ſelbſt durchaus indifferent, d. h. ſie iſt eben ſo bereit, der Träger dieſer, wie jener Naturkraft zu ſeyn, ſobald nur, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu eingetreten ſind; während ſie ſelbſt, eben weil ihre Exiſtenz eigentlich nur formal, d. h. im Intellekt gegründet iſt, unter allem jenem Wechſel als das ſchlechthin Beharrende, alſo das zeitlich Anfangs- und End-loſe gedacht werden muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwiſchenzuſtände herausfände und herbeiführte, welche die an ſich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori iſt nimmermehr einzuſehn, warum die ſelbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei iſt, nicht einſt Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen *Anſchauungen* a priori unterſcheidet die Materie, als welche bloß ein a priori *Gedachtes* iſt, ſich zwar dadurch, daß wir ſie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorſtellen können. Denn die ein Mal in ſie hineingeſetzte und demnach als *vorhanden* gedachte Materie können wir ſchlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. ſie als verſchwunden und vernichtet, ſondern immer nur als in einen andern Raum verſetzt uns vorſtellen: in ſofern alſo iſt ſie mit unſerm Erkenntnißvermögen eben ſo unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit ſelbſt. Jedoch der Unterſchied, daß ſie dabei zuerſt beliebig als vorhanden geſetzt ſeyn muß, deutet ſchon an, daß ſie nicht ſo gänzlich und in jeder Hinſicht dem *formalen* Theil unſerer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, ſondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie iſt in der That der Anknüpfungspunkt des empiriſchen Theils unſerer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundſtein der Erfahrungswelt.

Allererſt da, wo alle Ausſagen a priori aufhören, mithin in dem *ganz empiriſchen* Theil unſerer Erkenntniß der Körper, alſo in der Form, Qualität und beſtimmten Wirkungsart derſelben, offenbart ſich jener *Wille*, den wir als das Weſen an ſich der Dinge bereits erkannt und feſtgeſtellt haben. Allein dieſe Formen und Qualitäten erſcheinen ſtets nur als Eigenſchaften und Aeußerungen eben jener *Materie*, deren Daſeyn und Weſen auf den ſubjektiven Formen unſers Intellekts beruht: d. h. ſie werden nur an ihr, daher mittelſt ihrer ſichtbar. Denn, was immer ſich uns darſtellt iſt ſtets nur eine auf ſpeciell beſtimmte Weiſe wirkende *Materie*. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenſchaften einer ſolchen geht alle beſtimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie ſelbſt nie wahrgenommen, ſondern eben nur jene Wirkungen und die dieſen zum Grunde liegenden beſtimmten Eigenſchaften, nach deren Abſonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn ſie iſt, laut der oben gegebenen Auseinanderſetzung, die objektivirte *Urſächlichkeit* ſelbſt. — Demzufolge iſt die Materie Dasjenige, wodurch der *Wille*, der das innere Weſen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anſchaulich, *ſichtbar* wird. In dieſem Sinne iſt alſo die Materie die bloße *Sichtbarkeit* des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung. *Dieſer* gehört ſie an, ſofern ſie das Produkt der Funktionen des Intellekts iſt, *jener*, ſofern das in allen materiellen Weſen, d. i. Erſcheinungen, ſich Manifeſtirende der *Wille* iſt. Daher iſt jedes Objekt als Ding an ſich Wille, und als Erſcheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenſchaften, d. h. von allen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion entkleiden; ſo würden wir das Ding an ſich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelſt jener Formen, als das rein Empiriſche an der Materie auftritt, welche ſelbſt aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erſcheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, ſondern den Willen. Eben dieſes Ding an ſich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erſcheinung wird, d. h. in die Formen unſers Intellekts eingeht, als die *Materie* auf, d. h. als der ſelbſt unſichtbare, aber nothwendig vorausgeſetzte Träger nur durch ihn ſichtbarer Eigenſchaften: in dieſem Sinn alſo iſt die Materie die Sichtbarkeit des *Willens*. Demnach hatten auch *Plotinos* und *Jordanus Brunus*, nicht nur in ihrem, ſondern auch in unſerm Sinne Recht, wenn ſie, wie bereits Kap. 4. erwähnt wurde, den paradoxen Ausſpruch thaten, die Materie ſelbſt ſei nicht ausgedehnt, ſie ſei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unſre Anſchauungsform iſt, und die Körperlichkeit beſteht im Wirken, welches auf der Kauſalität, mithin der Form unſers Verſtandes, beruht. Hingegen alle beſtimmte Eigenſchaft, alſo alles Empiriſche an der Materie, ſelbſt ſchon die Schwere, beruht auf Dem, was nur *mittelſt* der Materie ſichtbar wird, auf dem Dinge an ſich, dem Willen. Die Schwere iſt jedoch die allerniedrigſte Stufe der Objektivation des Willens daher ſie ſich an jeder Materie, ohne Ausnahme, zeigt, alſo von der Materie überhaupt unzertrennlich iſt. Doch gehört ſie, eben weil ſie ſchon Willensmanifeſtation iſt, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorſtellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulſionskraft und Beharrlichkeit; weil ſie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne Wirkſamkeit wäre: allein eben im Wirken, d. h. in der Kauſalität überhaupt, beſteht das Weſen der Materie als ſolcher: und die Kauſalität beruht auf der Form a priori unſers Verſtandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie iſt demzufolge der Wille ſelbſt, aber nicht mehr an ſich, ſondern ſofern er angeſchaut wird, d. h. die Form der objektiven Vorſtellung annimmt. Dem ganz entſprechend iſt, wie oben nachgewieſen, unſer Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unſers Willens, und eben ſo iſt jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille ſich der objektiven Erkenntniß darſtellt, geht er ein in die Anſchauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kauſalität: alsbald aber ſteht er, vermöge dieſer, als ein materielles Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorſtellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der Wille ſelbſt wäre, dieſer aber nur durch Eingehn in die Anſchauungsweiſe unſers Intellekts, und daher nur mittelſt Annahme der Form, objektiv wird. Der Raum iſt die Anſchauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form iſt, die Materie aber nur in der Form erſcheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorſtellung übergeht, iſt die Materie das allgemeine Subſtrat dieſer Objektivation, oder vielmehr die Objektivation ſelbſt in abstracto genommen, d. h. abgeſehn von aller Form. Die Materie iſt demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter ſeiner beſtimmten Erſcheinungen an der Form und Qualität ſeinen Ausdruck hat. Was daher in der Erſcheinung, d. h. für die Vorſtellung, Materie iſt, das iſt an ſich ſelbſt Wille. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anſchauung, was vom Willen an ſich ſelbſt gilt, und ſie giebt alle ſeine Beziehungen und Eigenſchaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach iſt ſie der *Stoff* der anſchaulichen Welt, wie der *Wille* das Weſen an ſich aller Dinge iſt. Die Geſtalten ſind unzählig, die Materie iſt Eine; eben wie der Wille Einer iſt in allen ſeinen Objektivationen. Wie dieſer ſich nie als Allgemeines, d. h. als Wille ſchlechthin, ſondern ſtets als Beſonderes, d. h. unter ſpeciellen Beſtimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; ſo erſcheint die Materie nie als ſolche, ſondern ſtets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erſcheinung, oder Objektivation des Willens repräſentirt ſie ſeine Ganzheit, ihn ſelbſt, der in Allen Einer iſt, wie ſie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerſte Kern aller erſcheinenden Weſen iſt; ſo iſt ſie die Subſtanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das ſchlechthin Unzerſtörbare in allem Daſeienden iſt; ſo iſt die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für ſich, alſo getrennt von der Form, nicht angeſchaut oder vorgeſtellt werden kann, beruht darauf, daß ſie an ſich ſelbſt und als das rein Subſtantielle der Körper eigentlich der *Wille ſelbſt* iſt; dieſer aber nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur unter ſämmtlichen Bedingungen der *Vorſtellung* und daher nur als *Erſcheinung* objektiv wahrgenommen, oder angeſchaut werden kann: unter dieſen Bedingungen aber ſtellt er ſich ſofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber iſt durch den Raum, und die Qualität oder Wirkſamkeit durch die Kauſalität bedingt, beide alſo beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne ſie wäre eben das Ding an ſich, d. i. der Wille ſelbſt. Nur daher konnten, wie geſagt, *Plotinos* und *Jordanus Brunus*, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausſpruch gebracht werden, daß die Materie an und für ſich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit ſei.

Durch den Gang unſerer Betrachtung auf dieſen Geſichtspunkt geführt und zu dieſer metaphyſiſchen Anſicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerſtreben eingeſtehn, daß der zeitliche *Urſprung* der Formen, der Geſtalten, oder Species nicht füglich irgend wo anders geſucht werden kann, als in der Materie. Aus dieſer müſſen ſie einſt hervorgebrochen ſeyn; eben weil ſie die bloße *Sichtbarkeit des Willens* iſt, welcher das

Weſen an ſich aller Erſcheinungen ausmacht. Indem er zur Erſcheinung wird, d. h. dem Intellekt ſich objektiv darſtellt, nimmt die Materie, als ſeine Sichtbarkeit, mittelſt der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daß der Urſprung aller Geſtalten der Lebendigen ein ſolcher war, iſt nicht zu bezweifeln: es läßt ſich nicht ein Mal anders denken. Ob aber auch noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Geſtalten offen ſtehn und von der Natur mit gränzenloſer Sorgfalt und Eifer geſichert und erhalten werden, die generatio aequivoca noch Statt findet, iſt allein durch die Erfahrung zu entſcheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweiſung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf ſehr niedrigen Stufen, der neueſten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchſt wahrſcheinlich, und zwar zunächſt bei Entozoen und bei ſolchen Paraſiten, die in Folge ſpecieller Kacherien der thieriſchen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derſelben nur ausnahmsweiſe Statt finden, ihre Geſtalt ſich alſo nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, ſtets von Neuem zu entſtehn hat. Ein analoger Fall tritt aber ein, wann, durch beſondere Umſtände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, ſich einfinden. So ſah der Botaniker St. Hilaire in Braſilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, ſobald die Aſche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachſen, deren Art weit und breit nicht zu finden war. — Unſere Verwunderung bei dem Gedanken des Urſprungs der Formen aus der Materie gleicht im Gruhde der des Wilden, der zum erſten Mal einen Spiegel erblickt und über ſein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erſtaunt. Denn unſer eigenes Weſen iſt der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit die Materie iſt, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, ſondern ſtets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verſchiedenheit der Qualität und Form Identiſche, welches gerade das eigentlich Subſtantielle in ihnen allen iſt. Eben deshalb iſt ſie mehr ein metaphyſiſches, als ein bloß phyſiſches Erklärungsprincip der Dinge, und alle

Weſen aus ihr entſpringen laſſen, heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt. In Wahrheit iſt zwar keineswegs die letzte und erſchöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Urſprung, wie der unorganiſchen Formen, ſo auch der organiſchen Weſen allerdings in der Materie zu ſuchen. — Jedoch ſcheint es, daß die Urerzeugung organiſcher Formen, die Hervorbringung der Gattungen ſelbſt, der Natur faſt ſo ſchwer fällt auszuführen, als uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg ſo ganz übermäßige Vorſorge derſelben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieſes Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala ſeiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verſchiedener Modulation, aber auch in ſehr verſchiedener Vollkommenheit und Vollſtändigkeit, abgeſpielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Auſtralien haben bekanntlich Jedes ſeine eigenthümliche, ſelbſtſtändige und von der der beiden Andern gänzlich verſchiedene Thierreihe. Die Species ſind auf jedem dieſer großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei demſelben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander. Dieſe läßt in Auſtralien ſich nur ſehr unvollſtändig verfolgen, weil deſſen Fauna an Säugethieren ſehr arm iſt und weder reißende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwiſchen der alten Welt und Amerika iſt ſie augenfällig und zwar ſo, daß Amerika an Säugethieren ſtets das ſchlechtere Analogon aufweiſt, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das beſſere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus, aber z. B. ſtatt des Elephanten nur den Tapir, ſtatt des Löwen den Kuguar, ſtatt des Tigers den Jaguar, ſtatt des Kameels das Lama, und ſtatt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus dieſem letzteren Mangel läßt ſich ſchließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menſchen hat bringen können; da ſogar von der nächſten Stufe unter dieſem, dem Tſchimpanſee und dem Orangutang oder Pongo, der Schritt bis zum Menſchen noch ein unmäßig großer war. Dem entſprechend finden wir die drei, ſowohl aus phyſiologiſchen als linguiſtiſchen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich urſprünglichen Menſchenraſſen, die kaukaſiſche, mongoliſche und äthiopiſche, allein in der alten Welt zu Hauſe, Amerika hingegen von einem gemiſchten, oder klimatiſch modifizirten, mongoliſchen Stamme bevölkert, der von Aſien hinübergekommen ſeyn muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächſt vorhergegangenen war es bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menſchen gekommen.

Von dieſem Standpunkt unſrer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erſcheinenden Willens erkennen, ja ſogar für die bloß phyſiſche, dem Leitfaden der Zeit und Kauſalität nachgehende Forſchung, ſie als den Urſprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht ſelbſt in der Philoſophie, eben ſo gut von der objektiven, wie von der ſubjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufſtellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte.“ — Bei dieſen hier ſo leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften,“ iſt aber ſogleich zu erinnern, daß ihre Vorausſetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei dieſem ſtehn, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein ſolches iſt wahrlich jede, den verſchiedenartigen Wirkungen eines unorganiſchen Körpers zum Grunde liegende, beſtimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organiſchen ſich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergeſetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Phyſik auf den Thron der Metaphyſik geſetzt werden kann, eben weil ſie die erwähnte und noch viele andere Vorausſetzungen ganz unberührt ſtehn läßt; wodurch ſie auf den Anſpruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzichtet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des erſten Kapitels gegebene, Nachweiſung der Unzuläſſigkeit des Materialismus zu erinnern, ſofern er, wie dort geſagt wurde, die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts iſt. Dieſe ſämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es ſtets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes iſt, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher ſchlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philoſophie werden kann. Dieſe nämlich verlangt nothwendig das ſchlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein ſolches aber iſt offenbar nur das dem Selbſtbewußtſeyn Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben iſt es ein ſo eminentes Verdienſt des Carteſius, daß er zuerſt die Philoſophie vom Selbſtbewußtſeyn hat ausgehn laſſen. Auf dieſem Wege ſind ſeitdem die ächten Philoſophen, vorzüglich Berkeley, Locke und Kant, jeder auf ſeine Weiſe, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Unterſuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbſtbewußtſeyn, ſtatt eines, zwei völlig verſchiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorſtellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philoſophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraiſchen Aufgabe mehr leiſten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falſche des Materialismus beſteht, dem Geſagten zufolge, zunächſt darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, ſich ſogar als ein πρωτον ψευδος ausweiſt, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein ſchlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, alſo eigentlich ein Ding an ſich ſei. Nächſtdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehn will, die den gegebenen Materien inhärirenden Qualitäten, ſammt den in dieſen ſich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt daſtehn laſſen und von ihnen ausgehn; wie dies Phyſik und Phyſiologie wirklich thun, weil ſie eben keine Anſprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu ſeyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigſtens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich: er leugnet nämlich alle jene urſprünglichen Kräfte weg, indem er ſie alle, mithin auch die Lebenskraft, vorgeblich und ſcheinbar zurückführt, auf die bloß mechaniſche Wirkſamkeit der Materie, alſo auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäſion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. ſ. w. welche Eigenſchaften freilich das wenigſte Unerklärliche an ſich haben, eben weil ſie zum Theil auf dem a priori Gewiſſen, mithin auf den Formen unſers eigenen Intellekts beruhen, die das Princip aller Verſtändlichkeit ſind. Den Intellekt aber, als Bedingung aller

Objekts, mithin der geſammten Erſcheinung, ignorirt der Materialiſmus gänzlich. Sein Vorhaben iſt nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegenſatz der eigentlichen Materie zählt: dieſer läßt er von den eigentlich empiriſchen Qualitäten allein die Schwere, weil ſie ſchon an ſich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie auftritt. Dieſer Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die ſo geheimnißvollen Aeußerungen aller urſprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empiriſch gegebenen, ſondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abſtraktum jener wirklichen Materie iſt, nämlich mit einer ſolchen, die ſchlechthin keine andern, als jene mechaniſchen Eigenſchaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, ſich ſo ziemlich a priori konſtruiren laſſen, eben weil ſie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kauſalität, mithin auf unſerm Intellekt, beruhen: auf dieſen ärmlichen Stoff alſo ſieht er ſich bei Aufrichtung ſeines Luftgebäudes reducirt. Man könnte daher die Sache auch ſo wenden, daß man ſagte, der Materialiſmus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mislungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konſtruiren gedachte, nicht genugſam gekannt und daher, ſtatt ihrer, es mit einem eigenſchaftloſen Wechſelbalg derſelben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, ſtatt deſſen, die wirkliche und empiriſch gegebene Materie genommen hätte, ausgeſtattet, wie ſie iſt, mit allen phyſikaliſchen, chemiſchen, elektriſchen und auch mit den aus ihr ſelbſt das Leben ſpontan hervortreibenden Eigenſchaften, alſo die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erſcheinungen und Geſtalten ſich hervorwinden, um einſt in ihn zurückzufallen; ſo hätte aus dieſer, d. h. aus der vollſtändig gefaßten und erſchöpfend gekannten Materie, ſich ſchon eine Welt konſtruiren laſſen, deren der Materialiſmus ſich nicht zu ſchämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunſtſtück dann darin beſtanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derſelben haften, oder richtiger, mittelſt ihrer uns ſichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüſſel das Daraufliegende verſteht. Denn wirklich iſt die Materie, für unſere Erkenntniß, bloß das *Vehikel*, der Qualitäten und Naturkräfte, die als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich dieſe auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die Materie die bloße *Sichtbarkeit des Willens*. Von dieſen ſämmtlichen Qualitäten aber entblößt bleibt die Materie zurück als das Eigenſchaftsloſe, das caput mortuum der Natur, daraus ſich ehrlicherweiſe nichts machen läßt. *Läßt* man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenſchaften; ſo hat man eine verſteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita ſich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber *damit* zu Stande kommt, wird kein eigentlicher *Materialismus* mehr ſeyn, ſondern bloßer *Naturalismus*, d. h. eine abſolute *Phyſik*, welche, wie im ſchon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphyſik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil ſie erſt nach ſo vielen Vorausſetzungen anhebt, alſo gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus iſt daher weſentlich auf lauter Qualitates occultae baſirt, über welche man nie anders hinaus kann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die *ſubjektive* Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphyſik führt, indem es die vollſtändige Analyſe des Selbſtbewußtſeyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens vorausſetzt. — Inzwiſchen iſt das Ausgehn vom *Objektiven*, welchem die ſo deutliche und faßliche *äußere Anſchauung* zum Grunde liegt, ein dem Menſchen ſo natürlicher und ſich von ſelbſt darbietender Weg, daß der *Naturalismus* und in Folge dieſes, weil er, als nicht erſchöpfend, nicht genügen kann, der *Materialismus*, Syſteme ſind, auf welche die ſpekulirende Vernunft nothwendig, ja zu allererſt gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geſchichte der Philoſophie den Naturalismus, in den Syſtemen der Joniſchen Philoſophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch ſpäter von Zeit zu Zeit ſich immer wieder erneuern ſehn.

Kapitel 25.

Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich.

Schon die bloß empiriſche Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachſten und nothwendigſten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtſeyn des Menſchen hinauf, einen ſtetigen Uebergang, durch allmälige Abſtufungen und ohne andere, als relative, ja meiſtens ſchwankende Gränzen. Das dieſe Anſicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erſcheinungen das innere Weſen, das ſich Manifeſtirende, das Erſcheinende, Eines und daſſelbe ſei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was ſich in Millionen Geſtalten von endloſer Verſchiedenheit darſtellt und ſo das bunteſte und barockeſte Schauſpiel ohne Anfang und Ende aufführt dieſes Eine Weſen ſei, welches hinter allen jenen Masken ſteckt, ſo dicht verlarvt, daß es ſich ſelbſt nicht wiedererkennt, und daher oft ſich ſelbſt unſanft behandelt. Daher iſt die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, im Orient wie im Occident früh aufgetreten und hat ſich, allem Widerſpruche zum Trotz, behauptet, oder doch ſtets erneuert. Wir nun aber ſind jetzt ſchon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einſicht geleitet worden ſind, daß, wo jenem, allen Erſcheinungen zum Grunde liegenden Weſen, in irgend einer einzelnen derſelben, ein erkennendes Bewußtſeyn beigegeben iſt, welches in ſeiner Richtung nach innen zum Selbſtbewußtſeyn wird, dieſem ſich daſſelbe darſtellt als jenes ſo Vertraute und ſo Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes univerſelle Grundweſen aller Erſcheinungen, nach der Manifeſtation, in welcher es ſich am unverſchleierteſten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger als ein unbekanntes x, ſondern im Gegentheil, Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigſtens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter iſt, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichſten und gründlichſten Beweis man in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens findet, an dieſe nämlich, daß, kraft der ausnahmsloſen Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, das Thun oder Wirken aller Weſen dieſer Welt, durch die daſſelbe jedesmal hervorrufenden Urſachen, ſtets ſtreng *neceſſitirt* eintritt; in welcher Hinſicht es keinen Unterſchied macht, ob es Urſachen im engſten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive ſind, welche eine ſolche Aktion hervorgerufen haben, indem dieſe Unterſchiede ſich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verſchiedenartigen Weſen beziehn. Hierüber darf man ſich keine Illuſion machen: das Geſetz der Kauſalität kennt keine Ausnahme; ſondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenſtäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menſchen, iſt ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenſtäubchen in ſeinem Fluge eine andere Linie beſchreiben, als die es beſchrieben hat, noch ein Menſch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit iſt gewiſſer als dieſe, daß Alles was geſchieht, ſei es klein oder groß, völlig *nothwendig* geſchieht. Demzufolge iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der geſammte Zuſtand aller Dinge feſt und genau beſtimmt, durch den ihm ſoeben vorhergegangenen; und ſo den Zeitſtrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und ſo ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem ſie zuſammengeſetzt und aufgezogen worden: alſo iſt ſie, von dieſem unabſtreitbaren Geſichtspunkt aus, eine bloße Maſchine, deren Zweck man nicht abſieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weiſe, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Geſetzlichkeit, zum Trotz, einen erſten Anfang annehmen wollte; ſo wäre dadurch im Weſentlichen nichts geändert. Denn der willkührlich geſetzte erſte Zuſtand der Dinge, bei ihrem Urſprung, hätte den ihm zunächſt folgenden, im Großen und bis auf das Kleinſte herab, unwiderruflich beſtimmt und feſtgeſtellt, dieſer wieder den folgenden, und ſofort, per secula seculorum; da die Kette der Kauſalität, mit ihrer ausnahmsloſen Strenge, — dieſes eherne Band der Nothwendigkeit und des Schickſals —, jede Erſcheinung unwiderruflich und unabänderlich, ſo wie ſie iſt, herbeiführt. Der Unterſchied liefe bloß darauf zurück, daß wir, bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die ſelbe.

Daß das Thun des Menſchen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisſchrift unwiderleglich bewieſen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, ſeinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal ſtreng nothwendig hervorgeht: jener iſt angeboren und unveränderlich, dieſe werden, am Faden der Kauſalität, durch den ſtreng beſtimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach alſo erſcheint, von einem Geſichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgeſetze feſtgeſtellt iſt, ſchlechterdings nicht entziehn können, die Welt, mit Allem was darin iſt, als ein zweckloſes und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit einer unergründlichen und unerbittlichen Ἀνάγκη. Das Anſtößige, ja Empörende dieſer unausweichbaren und unwiderleglichen Weltanſicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Weſen auf der Welt, wie es einerſeits Erſcheinung und durch die Geſetze der Erſcheinung nothwendig beſtimmt iſt, andrerſeits an ſich ſelbſt *Wille* ſei, und zwar ſchlechthin *freier Wille*, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entſteht, welche gänzlich der Erſcheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtalten: einem ſolchen Willen muß dann aber auch Aſeität zukommen, da er, als freier d. h. als Ding an ſich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in ſeinem Seyn und Weſen ſo wenig, wie in ſeinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch dieſe Annahme allein wird ſo viel *Freiheit* geſetzt, als nöthig iſt, der unabweisbaren ſtrengen *Nothwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrſcht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maſchine zu ſehn, oder als das Weſen an ſich derſelben einen freien Willen zu erkennen, deſſen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, ſondern zunächſt das *Daſeyn und Weſen* der Dinge iſt. Dieſe Freiheit iſt daher eine transſcendentale, und beſteht mit der empiriſchen Nothwendigkeit ſo zuſammen, wie die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen mit ihrer empiriſchen Realität. Daß allein unter Annahme derſelben die That eines Menſchen, trotz der Nothwendigkeit, mit der ſie aus ſeinem Charakter und den

Motiven hervorgeht, doch ſeine eigene iſt, habe ich in der Preisſchrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber iſt ſeinem Weſen Aſeität beigelegt. Daſſelbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die ſtrengſte, redlich, mit ſtarrer Konſequenz durchgeführte Nothwendigkeit und die vollkommenſte, bis zur Allmacht geſteigerte Freiheit mußten zugleich und zuſammen in die Philoſophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geſchehn, daß die ganze Nothwendigkeit in das Wirken und Thun (Operari), die ganze Freiheit hingegen in das Seyn und Weſen (Esse) verlegt wurde. Dadurch löſt ſich ein Räthſel, welches nur deshalb ſo alt iſt wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und ſchlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse ſuchte. Ich hingegen ſage: jedes Weſen, ohne Ausnahme, wirkt mit ſtrenger Nothwendigkeit, daſſelbe aber exiſtirt und iſt was es iſt, vermöge ſeiner Freiheit. Bei mir iſt alſo nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern Syſtem; obwohl bald das Eine, bald das Andere ſcheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus reiner Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen Wille untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation dieſelbe ſtrenge Nothwendigkeit, wie der mechaniſchen Kauſalität, zuerkannt wird, Anſtoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauſcht: die Freiheit iſt in das Esse verſetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beſchränkt worden.

Kurzum, der Determinismus ſteht feſt: an ihm zu rütteln haben nun ſchon anderthalb Jahrtauſende vergeblich ſich bemüht, dazu getrieben durch gewiſſe Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht ſo ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge ſeiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzuſehn wäre, zu weſſen Beluſtigung: hat das Stück einen Plan, ſo iſt ein Fatum, hat es keinen, ſo iſt die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieſer Abſurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß ſchon das Seyn und Weſen aller Dinge die Erſcheinung eines wirklich freien Willens iſt, der ſich eben darin ſelbſt erkennt: denn ihr Thun und Wirken iſt vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem

Schickſal oder dem Zufall zu bergen, mußte ſie aus der Aktion in die Exiſtenz verſetzt werden. —

Wie nun demnach die Nothwendigkeit nur der Erſcheinung, nicht aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, zukommt; ſo auch die Vielheit. Dies iſt §. 25 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 185 ff.) genügend dargethan. Bloß einige dieſe Wahrheit beſtätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur ein Weſen ganz unmittelbar: ſeinen eigenen Willen im Selbſtbewußtſeyn. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad ſeines Nachdenkens iſt, weiter durchführt. Selbſt Dieſes entſpringt im tiefſten Grunde daraus, daß es eigentlich auch nur ein Weſen giebt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffaſſung herrührende Illuſion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtſeyn dringen: daher dieſes immer nur Ein Weſen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, ſelbſt in den letzten und kleinſten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Inſekten, mit ſo unendlicher Sorgfalt, ſo unermüdlicher Arbeit durchgeführt iſt, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges geweſen wäre, auf welches ſie daher alle ihre Kunſt und Macht verwenden gekonnt; finden wir daſſelbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahlloſen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger ſorgfältig vollendet in dem, deſſen Wohnplatz der einſamſte, vernachläſſigteſte Fleck iſt, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zuſammenſetzung der Theile jedes Organismus, ſo weit wir können, und ſtoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geſchweige auf ein Unorganiſches: verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile deſſelben zum Beſtande des Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für ſich ſelbſt, ein Vollkommenes iſt; erwägen wir dabei, daß jedes dieſer Meiſterwerke, ſelbſt von kurzer Dauer, ſchon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar ſeiner Art, jedes Inſekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben ſo ſorgfältig ausgearbeitet erſcheint, wie das erſte dieſer Art es geweſen iſt, die Natur alſo keineswegs ermüdet und zu pfuſchen anfängt, ſondern, mit gleich geduldiger Meiſterhand, das letzte wie das erſte vollendet: dann werden wir zuvörderſt inne, daß alle menſchliche Kunſt nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verſchieden iſt; nächſtdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahlloſen Werke, im kleinſten, wie im größten, im letzten, wie im erſten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig iſt: woraus folgt, daß ſie, als ſolche und an ſich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunſtgebilde dennoch der Natur ſo ganz und gar nichts koſtet, daß ſie, mit unbegreiflicher Verſchwendung, Millionen Organismen ſchafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tauſendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andrerſeits aber auch, wenn durch Zufall begünſtigt, oder durch menſchliche Abſicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo ſie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr koſten als Eines; ſo leitet auch Dieſes uns auf die Einſicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweiſe des Subjekts hat, dem Dinge an ſich aber, d. h. der innern ſich darin kund gebenden Urkraft, fremd iſt; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unſrer Anſchauung ſind; ja, daß ſogar jene ganz unbegreifliche Künſtlichkeit der Struktur, zu welcher ſich die rückſichtsloſeſte Verſchwendung der Werke, worauf ſie verwendet worden, geſellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffaſſen, entſpringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, urſprüngliche Streben des Willens, als Dinges an ſich, wann daſſelbe, in unſrer cerebralen Erkenntniß, ſich als Objekt darſtellt, erſcheinen muß als eine künſtliche Verkettung geſonderter Theile zu Mitteln und Zwecken von einander in überſchwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenſeit der Erſcheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Weſen an ſich der Erſcheinungswelt erkannt haben, iſt eine metaphyſiſche, mithin die Erkenntniß derſelben transſcendent, d. h. nicht auf den Funktionen unſers Intellekts beruhend und daher mit dieſen nicht eigentlich zu erfaſſen. Daher kommt es, daß ſie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, deſſen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zuſammenhang ſtehende Einſicht mehr geſtattet, ſondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieſelbe in dieſem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen laſſen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu löſen ich mich nicht anheiſchig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falſches oder willkührlich Erſonnenes aufzuſtellen, als von Allem durchgängige Rechenſchaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentariſche Darſtellung zu liefern.

Wenn man die ſo ſcharfſinnige, zuerſt von Kant und ſpäter von Laplace aufgeſtellte Theorie der Entſtehung des Planetenſyſtems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich iſt, ſich vergegenwärtigt und ſie deutlich durchdenkt; ſo ſieht man die niedrigſten, roheſten, blindeſten, an die ſtarreſte Geſetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelſt ihres Konflikts an einer und derſelben gegebenen Materie und der durch dieſen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüſt der Welt, alſo des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloſer lebender Weſen, zu Stande bringen, als ein Syſtem der Ordnung und Harmonie, über welches wir um ſo mehr erſtaunen, je deutlicher und genauer wir es verſtehn lernen. So z. B. wenn wir einſehn, daß jeder Planet, bei ſeiner gegenwärtigen Geſchwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich ſeinen Ort hat, ſich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr geſtellt, hinwegfliegen müßte, wie auch umgekehrt, wenn wir ſeinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei ſeiner gegenwärtigen und keiner andern Geſchwindigkeit daſelbſt bleiben kann, indem er, ſchneller laufend, davon fliegen, langſamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß alſo nur ein beſtimmter Ort zu jeder beſtimmten Velocität eines Planeten paßte; und wir nun dieſes Problem dadurch gelöſt ſehn, daß dieſelbe phyſiſche, nothwendig und blind wirkende Urſache, welche ihm ſein Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die dieſem Ort allein angemeſſene Geſchwindigkeit ertheilte; und vollends, wenn wir endlich verſtehn, wie dem ganzen Syſtem ein endloſer Beſtand geſichert iſt, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenſeitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit ſich wieder ausgleichen müſſen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenſeitigen Perturbationen ſich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch ſie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß ſie immer an einer andern Stelle und ſelten eintretend, ſich ſelbſt wieder aufheben müſſen, den Diſſonanzen in der Muſik zu vergleichen, die ſich wieder in Harmonie auflöſen. Wir erkennen mittelſt ſolcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieſte Willkühr, geleitet vom durchdringendeſten Verſtande und der ſchärfſten Berechnung, ſie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener ſo wohl durchdachten und ſo genau berechneten Laplace'ſchen Kosmogonie, uns der Einſicht nicht entziehn, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgeſetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem abſichtsloſen Spiel gegen einander, nichts anderes hervorbringen konnten, als eben dieſes Grundgerüſt der Welt, welches dem Werk einer hyperboliſch geſteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weiſe des Anaxagoras, das uns bloß aus der animaliſchen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehn, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Geſetze ſchlau benutzt hätte, um ihre, dieſen eigentlich fremden Zwecke durchzuſetzen, — erkennen wir, in jenen unterſten Naturkräften ſelbſt, ſchon jenen ſelben und Einen Willen, welcher eben ſchon an ihnen ſeine erſte Aeußerung hat und, bereits in dieſer ſeinem Ziel entgegenſtrebend, durch ihre urſprünglichen Geſetze ſelbſt, auf ſeinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgeſetzen geſchieht, nothwendig dienen und entſprechen muß; wie dieſes denn auch nicht anders ausfallen kann, ſofern alles Materielle nichts Anderes iſt, als eben die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer iſt. Alſo ſchon die unterſten Naturkräfte ſelbſt ſind von jenem ſelben Willen beſeelt, der ſich nachher in den mit Intelligenz ausgeſtatteten, individuellen Weſen, über ſein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über ſeine eigene Geſtalt, die er im Spiegel erblickt, erſtaunt. Dieſe hier nachgewieſene Einheit des Zufälligen mit dem Abſichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindeſten, aber auf allgemeinen Naturgeſetzen beruhenden Zufälle gleichſam die Taſten ſind, auf denen der Weltgeiſt ſeine ſinnvollen Melodien abſpielt, iſt, wie geſagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philoſophie kein volles Licht, ſondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer ſubjektiven, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich ſie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum iſt unſer Bewußtſeyn heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn ſeine größte Klarheit in der ſinnlichen Anſchauung liegt, welche ſchon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in ſein Innerſtes verfolgt, in eine Finſterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil, ſage ich, Bewußtſeyn Individualität vorausſetzt, dieſe aber ſchon der bloßen Erſcheinung angehört, indem ſie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erſcheinung, Zeit und Raum bedingt iſt. Unſer Inneres aber hat ſeine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, wohin daher die Formen der Erſcheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieſer das deutliche Bewußtſeyn wegfällt. In dieſem Wurzelpunkt des Daſeyns nämlich hört die Verſchiedenheit der Weſen ſo auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieſer die Oberfläche dadurch entſteht, daß die Radien enden und abbrechen; ſo iſt das Bewußtſeyn nur möglich, wo das Weſen an ſich in die Erſcheinung ausläuft; durch deren Form die geſchiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtſeyn beruht, welches eben deshalb auf Erſcheinungen beſchränkt iſt. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unſers Bewußtſeyns ſtets nur nach außen auf dieſer Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieſer ganz zurückziehn, verläßt uns das Bewußtſeyn, — im Schlaf, im Tode, gewiſſermaaßen auch im magnetiſchen oder magiſchen

Wirken: denn alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtſeyn, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet iſt, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identiſch, was ſie an ſich doch ſind. Unſterblichkeit des Individui ließe ſich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen, Unſterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Weſens an ſich der ganzen Erſcheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, deſſen bloße Ausdehnung die Oberfläche iſt. Der Wille als Ding an ſich iſt ganz und ungetheilt in jedem Weſen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius iſt: während das peripheriſche Ende dieſes Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorſtellt, im ſchnellſten Umſchwunge iſt, bleibt das andre Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefſter Ruhe, weil das Centrum der Punkt iſt, deſſen ſteigende Hälfte von der ſinkenden nicht verſchieden iſt. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale. (lect. 13, 16. vers. Schlegel.). — Freilich gerathen wir hier in eine myſtiſche Bilderſprache: aber ſie iſt die einzige, in der ſich über dieſes völlig transſcendente Thema noch irgend etwas ſagen läßt. So mag denn auch noch dieſes Gleichniß mit hingehn, daß man ſich das Menſchengeſchlecht bildlich als ein animal compositum vorſtellen kann, eine Lebensform von welcher viele Polypen, beſonders die ſchwimmenden, wie veretillum, funiculina u. a. Beiſpiele darbieten. Wie bei dieſen der Kopftheil jedes einzelne Thier iſolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinſchaftlichen Magen, ſie alle zur Einheit eines Lebensproceſſes verbindet; ſo iſolirt das Gehirn mit ſeinem Bewußtſeyn die menſchlichen Individuen: hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit ſeinem Ganglienſyſtem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtſeyn, gleich einem Lotus, der ſich nächtlich in die Fluth verſenkt, untergeht, iſt ein gemeinſames Leben Aller, mittelſt deſſen ſie ſogar ausnahmsweiſe kommuniziren können, welches z. B. ſtatt hat, wann Träume ſich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiſeurs in die Somnambule übergehn, endlich auch in der vom abſichtlichen Wollen ausgehenden magnetiſchen, oder überhaupt magiſchen Einwirkung. Eine ſolche nämlich, wenn ſie Statt findet, iſt von jeder andern, durch den influxus physicus geſchehenden, toto genere verſchieden, indem ſie eine eigentliche actio in distans iſt, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in ſeiner metaphyſiſchen Eigenſchaft, als das allgegenwärtige Subſtrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man ſagen, daß, wie von ſeiner urſprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Geſtalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloſchen iſt, dennoch bisweilen und ausnahmsweiſe ein ſchwacher Ueberreſt in der generatio aequivoca hervortritt; eben ſo von ſeiner urſprünglichen Allmacht, welche in der Darſtellung und Erhaltung der Organiſmen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichſam ein Ueberſchuß, in ſolchem magiſchen Wirken, ausnahmsweiſe thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieſer magiſchen Eigenſchaft des Willens ausführlich geredet und verlaſſe hier gern Betrachtungen, welche ſich auf ungewiſſe Thatſachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26. *)

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Beſtand jedes Weſens ſich beziehende Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur, nebſt der Angemeſſenheit dieſer zur unorganiſchen, kann bei keinem philoſophiſchen Syſtem ungezwungener in den Zuſammenhang deſſelben treten, als bei dem, welches dem Daſeyn jedes Naturweſens einen Willen zum Grunde legt, der demnach ſein Weſen und Streben nicht bloß erſt in den Aktionen, ſondern auch ſchon in der Geſtalt des erſcheinenden Organismus ausſpricht. Auf die

---

*) Dieſes, wie auch das folgende Kapitel bezieht ſich auf §. 28 des erſten Bandes oder SS. 222 – 235 der erſten Aufl.

Rechenſchaft, welche unſer Gedankengang über dieſen Gegenſtand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieſelbe ſchon in der unten bezeichneten Stelle des erſten Bandes, beſonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur" unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie" dargelegt hatte. Daran ſchließen ſich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu ſeinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittelſt der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung, auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellekt exiſtirt, ſie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Geſetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Kryſtall iſt, nur zu Stande bringen unter Leitung des Geſetzes und der Regel, und eben ſo etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs ſind wir berechtigt, dieſe unſere Beſchränkung auf die Natur zu übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellekts iſt und deren Wirken von dem unſrigen, wie im vorigen Kapitel geſagt wurde, ſich der ganzen Art nach unterſcheidet. Sie bringt das ſo zweckmäßig und ſo überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorſtellung, als welche ganz ſekundären Urſprungs iſt. Betrachten wir zunächſt das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die ſechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke ſind von keiner Erkenntniß vorgemeſſen; ſondern es iſt das einfache Streben des urſprünglichen Willens, welches ſich für die Erkenntniß, wann ſie hinzutritt, ſo darſtellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, ſo auch die organiſche und höchſt zweckmäßig organiſirte ohne Phyſiologie. Die regelmäßige Form im Raume iſt nur da für die Anſchauung, deren Anſchauungsform der Raum iſt; ſo iſt die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren

Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden iſt. Wenn eine unmittelbare Einſicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; ſo müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologiſche Erſtaunen demjenigen analog iſt, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflaſche den Schaum unaufhaltſam hervorſprudeln ſah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er ſich, ſondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir ſetzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte ſei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem ſie für uns herauskommt. Daher kann unſer teleologiſches Erſtaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die erſten Werke der Buchdruckerkunſt bei Denen erregten, welche ſie unter der Vorausſetzung, daß ſie Werke der Feder ſeien, betrachteten und demnach zur Erklärung derſelben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn es ſei hier nochmals geſagt, unſer Intellekt iſt es, welcher, indem er den an ſich metaphyſiſchen und untheilbaren Willensakt, der ſich in der Erſcheinung eines Thieres darſtellt, mittelſt ſeiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kauſalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verſchiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erſt hervorbringt und dann über die aus der urſprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinſtimmung und Konſpiration derſelben in Erſtaunen geräth; wobei er alſo, im gewiſſen Sinn, ſein eigenes Werk bewundert.

Der ausgeſprochenen Beſchaffenheit organiſcher Weſen zufolge iſt die Teleologie, als Vorausſetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen ſicherer Leitfaden bei Betrachtung der geſammten organiſchen Natur; hingegen in metaphyſiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf ſie nur ſekundär und ſubſidiariſch zur Beſtätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört ſie zu den Problemen, davon Rechenſchaft zu geben iſt. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck abſieht; ſo darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan ſpielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe ſich ſo etwas als möglich denken, unter der Anaxagoriſchen

Vorausſetzung, daß die Natur mittelſt eines ordnenden Verſtandes, der als ſolcher einer fremden Willkühr diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Weſen an ſich (d. h. außer unſrer Vorſtellung) eines jeden Organismus ganz allein ſein eigener Wille ſei: denn da iſt das Daſeyn jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Beſtrebung deſſelben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieſes Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem in ihm erſcheinenden Willen und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieſer zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt mit welchen daher ſchon ſeine ganze Geſtalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und ſeine Form und Theile beſtimmt haben, alſo keine Willkühr, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig ſeyn: daher ſind die Endurſachen (causae finales) der Leitfaden zum Verſtändniß der organiſchen Natur, wie die wirkenden Urſachen (causae efficientes) zu dem der unorganiſchen. Hierauf beruht es, daß wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unſer Verſtand daran einen Anſtoß nimmt, der dem ähnlich iſt, welchen in der Phyſik eine Wirkung, deren Urſache verborgen bleibt, geben muß: und wie dieſe, ſo ſetzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu ſuchen, ſo oft dies auch ſchon vergeblich geſchehn ſeyn mag. Dies iſt z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört Hypotheſen zu erſinnen, bis ein Mal eine ſich als richtig bewährt haben wird. Eben ſo ſteht es mit den großen, ſpiralförmigen Zähnen des Babiruſſa, mit den hornförmigen Auswüchſen einiger Raupen und mehr dergleichen. Dahin iſt auch zu zählen, daß in einer im Ganzen ſo gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein ſo wichtiger Theil, wie die Urinblaſe, bei vielen Species vorhanden iſt, während er den andern fehlt: ein dies beſtimmender Grund muß daſeyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu dieſem durchgängigen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der organiſchen Natur hat man allerdings und mit großem Erſtaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil ſich anderweitig Rechenſchaft darüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die

Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obſchon ſie nicht, wie alle andern Kaulquappen, ſchwimmend, ſondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphoſe abwarten; — daß das männliche Kanguru einen Anſatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieſelben in der äußern Haut, welche alſo, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fiſche, murena caecilia und gastrobranchus caecus, ſich im ſelben Fall befinden. Dieſe ſeltenen und überraſchenden Ausnahmen von der ſonſt ſo feſten Regel der Natur, dieſe Widerſprüche, darin ſie mit ſich ſelbſt geräth, müſſen wir uns erklären aus dem innern Zuſammenhange, welchen ihre verſchiedenartigen Erſcheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erſcheinenden, unter einander haben, und in Folge deſſen ſie bei der Einen etwas andeuten muß, bloß weil eine Andere, mit derſelben zuſammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden iſt. Wie nun hier die Differenz der Geſchlechter den Typus der Species nicht aufheben kann; ſo behauptet ſich auch der Typus einer ganzen Ordnung, z. B. der Batrachier, ſelbſt da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine ſeiner Beſtimmungen überflüſſig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Beſtimmung, die zum Typus einer ganzen Grundabtheilung (Vertebrata) gehört, (Augen) wenn ſie in einer einzelnen Species (mus typhlus) als überflüſſig wegfallen ſoll, ganz ſpurlos verſchwinden zu laſſen, ſondern ſie muß auch hier wenigſtens rudimentariſch andeuten, was ſie bei allen übrigen ausführt.

Den Unterſchied zwiſchen der wirkenden Urſache (causa efficiens) und der Endurſache (causa finalis) hat ſchon Ariſtoteles richtig bezeichnet in den Worten: *Δυο τροποι της αιτιας, το ού ἑνεκα και το ἐξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν.* (de part. anim. I, 1.) Die wirkende Urſache iſt die, wodurch etwas iſt, die Endurſache die, weshalb es iſt: die zu erklärende Erſcheinung hat, in der Zeit, jene hinter ſich, dieſe vor ſich. Bloß bei den willkührlichen Handlungen thieriſcher

Weſen fallen beide unmittelbar zuſammen, indem hier die Endurſache, der Zweck, als Motiv auftritt: ein ſolches aber iſt ſtets die wahre und eigentliche Urſache der Handlung, iſt ganz und gar die wirkende Urſache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieſelbe hervorruft, vermöge deren ſie nothwendig eintritt und ohne die ſie nicht geſchehn könnte; wie ich dies in der Preisſchrift über die Freiheit bewieſen habe. Denn, was man auch zwiſchen den Willensakt und die Körperbewegung phyſiologiſch einſchieben möchte, immer bleibt hier eingeſtändlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt iſt das von außen kommende Motiv, alſo die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wiſſen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins iſt, als ſeine bloße Erſcheinung in der cerebralen Anſchauung. Dies Zuſammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Urſach, in der einzigen uns intim bekannten Erſcheinung, welche deshalb durchgängig unſer Urphänomen bleibt, iſt wohl feſtzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß, wenigſtens in der organiſchen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endurſachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Geſtaltende iſt. In der That können wir eine Endurſache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabſichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endurſachen in der Natur genau betrachten, ſo müſſen wir, um ihr transſcendentes Weſen auszudrücken, einen Widerſpruch nicht ſcheuen, und kühn heraus ſagen: die Endurſache iſt ein Motiv, welches auf ein Weſen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings ſind die Termitenneſter das Motiv, welches den zahnloſen Kiefer des Ameiſenbären, nebſt der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierſchaale, welche das Vögelein gefangen hält, iſt allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze mit welcher ſein Schnabel verſehn iſt, um jene damit zu durchbrechen, wonach es ſie als ferner nutzlos abwirft. Und eben ſo ſind die Geſetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem ſo überkünſtlich komplicirten optiſchen Werkzeug, dem menſchlichen Auge, als welches die Durchſichtigkeit ſeiner Hornhaut, die verſchiedene Dichtigkeit ſeiner drei Feuchtigkeiten, die Geſtalt ſeiner Linſe, die Schwärze ſeiner Chorioidea, die

Senſibilität ſeiner Retina, die Verengerungsfähigkeit ſeiner Pupille und ſeine Muskulatur genau nach jenen Geſetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten ſchon, ehe ſie wahrgenommen wurden: es iſt nicht anders; ſo widerſprechend es auch klingt. Denn hier iſt der Uebergang des Phyſiſchen ins Metaphyſiſche. Dieſes aber haben wir im Willen erkannt: daher müſſen wir einſehn, daß derſelbe Wille, welcher den Elephantenrüſſel nach einem Gegenſtande ausſtreckt, es auch iſt, der ihn hervorgetrieben und geſtaltet hat, die Gegenſtände anticipirend. —

Hiemit iſt es übereinſtimmend, daß wir bei der Unterſuchung der organiſchen Natur ganz und gar auf die Endurſachen verwieſen ſind, überall ſie ſuchen und Alles aus ihnen erklären, die wirkenden Urſachen hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeſtändlich von äußern Motiven bewirkten willkührlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgeſetzt, als nachgewieſen werden. Bei Erklärung der phyſiologiſchen Funktionen ſehn wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meiſtens vergeblich, um; bei der Erklärung der Entſtehung der Theile aber ſchon gar nicht mehr, ſondern begnügen uns mit den Endurſachen allein: höchſtens haben wir hier noch ſo einen allgemeinen Grundſatz, etwan wie daß je größer der Theil ausfallen ſoll, deſto ſtärker auch die ihm Blut zuführende Arterie ſeyn muß; aber von den eigentlich wirkenden Urſachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wiſſen wir gar nichts. Ja ſelbſt bei der Erklärung der bloßen Funktionen iſt die Endurſache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende: daher wenn jene allein bekannt iſt, wir in der Hauptſache belehrt und befriedigt ſind, hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Urſache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir ſie eigentlich nicht kennen, ſondern noch ſuchen; ſo würde uns das wenig fördern, ohne die Endurſache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehn muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung: durch dieſe hingegen, auch ohne jene, iſt uns ein großes Licht aufgeſteckt. Uebrigens bin ich, wie oben geſagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Urſach hat, ſondern der Wille hier ſo unmittelbar, wie in der Muskularbewegung, wo ihn

Motive beſtimmen, thätig iſt, ſo daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endurſache hervorgerufen werde. — Die ſogenannte Metamorphoſe der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den Göthe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in ſchwierigem Vortrage darſtellt, gehört zu den Erklärungen des Organiſchen aus der wirkenden Urſache; wiewohl er im Grunde bloß beſagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugniſſe von vorn anfängt und aus nichts ſchafft, ſondern, gleichſam im ſelben Stile fortſchreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Geſtaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie ſie es ebenſo in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur. (Arist. de incessu animalium c. 2 et 8.) Dagegen ſcheint mir folgende, von einem Italiäner, deſſen Name mir entfallen iſt, herrührende Erklärung aus der Endurſache über das Weſen der Blume einen viel befriedigenderen Aufſchluß zu geben. Der Zweck der Corolla iſt: 1) Schutz des Piſtills und der stamina; 2) werden mittelſt ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt ſind; 3) ſondert ſich aus den Drüſen ihres Bodens das ätheriſche Oel ab, welches, als meiſtens wohlriechender Dunſt, Antheren und Piſtill umgiebt und dadurch ſie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen ſchützt. — Zu den Vorzügen der Endurſachen gehört auch, daß jede wirkende Urſache zuletzt immer auf einem Unerforſchlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher ſie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endurſache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollſtändige Erklärung liefert. Ganz zufrieden geſtellt ſind wir freilich erſt dann, wann wir beide, die wirkende Urſache, vom Ariſtoteles auch ἡ ὅθεν ἡ κίνησις genannt, und die Endurſache, ἡ χάριν τοῦ βελτίονος, zugleich und doch geſondert erkennen, als wo uns die wunderſame Konſpiration derſelben überraſcht, vermöge welcher das Beſte als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloß das Beſte und nicht nothwendig wäre: denn da entſteht in uns die Ahndung, daß beide Urſachen, ſo verſchieden auch ihr Urſprung ſei, doch in der Wurzel, dem Weſen der Dinge an ſich, zuſamvereinigen. Eine ſolche zwiefache Erkenntniß iſt jedoch ſelten erreichbar: in der organiſchen Natur, weil die wirkende Urſache uns ſelten bekannt iſt; in der unorganiſchen, weil die Endurſache problematiſch bleibt. Inzwiſchen will ich dieſelbe durch ein Paar Beiſpiele, ſo gut ich ſie im Bereich meiner phyſiologiſchen Kenntniſſe finde, erläutern, welchen die Phyſiologen deutlichere und ſchlagendere ſubſtituiren mögen. Man hat beobachtet, daß ſchwindſüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht ſchwanger werden, daß während der Schwangerſchaft die Krankheit ſtille ſteht, nach der Niederkunft aber verſtärkt wieder eintritt und nun meiſtens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß ſchwindſüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meiſtens noch ein Kind zeugen. Die Endurſache iſt hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall ſo ängſtlich bedachte Natur den bevorſtehenden Ausfall eines im kräftigen Alter ſtehenden Individuums geſchwinde noch durch ein neues erſetzen will; die wirkende Urſache hingegen iſt der in der letzten Periode der Schwindſucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zuſtand des Nervenſyſtems. — Die Endurſache der Pubes, bei beiden Geſchlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, iſt, daß auch bei ſehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden ſollen, als welches Abſcheu erregen könnte: die wirkende Urſache hingegen iſt darin zu ſuchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachſen; nächſtdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewiſſermaaßen entgegengeſetzte Pole von einander ſind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartſeyn gehört. — Die ſelbe wirkende Urſache gilt auch vom Barte der Männer: die Endurſache deſſelben vermuthe ich darin, daß das Pathognomiſche, alſo die jede innere Bewegung des Gemüths verrathende ſchnelle Aenderung der Geſichtszüge, hauptſächlich am Munde und deſſen Umgebung ſichtbar wird: um daher dieſe, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehn, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte deſſelben das Weib entrathen; da ihr die Verſtellung und Selbſtbemeiſterung (Contenance) angeboren iſt. — Es müſſen ſich, wie geſagt, viel treffendere Beiſpiele auffinden laſſen, um daran nachzuweiſen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anſcheinend abſichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Reſultat zuſammentrifft; welches darauf hinweiſt, daß Beide ihren gemeinſchaftlichen Urſprung jenſeit dieſer Differenz haben, im Willen als Ding an ſich. Für die Verdeutlichung dieſes Geſichtspunkts würde man viel leiſten, wenn man z. B. die wirkende Urſache finden könnte, welche das Treibholz den baumloſen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Feſtland unſers Planeten hauptſächlich auf die nördliche Hälfte deſſelben zuſammendrängte, während als Endurſache hievon zu betrachten iſt, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beſchleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder iſt. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganiſchen Natur, die Endurſache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wann die wirkende gefunden iſt, im Zweifel, ob ſie nicht eine bloß ſubjektive Anſicht, ein durch unſern Geſichtspunkt bedingter Schein ſei. Hierin aber iſt ſie manchen Kunſtwerken, z. B. den groben Muſivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felſenmaſſen zuſammengeſetzten Gott Appennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur für die Ferne wirkſam ſind, in der Nähe aber verſchwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Urſache des Scheines ſichtbar wird: aber die Geſtalten ſind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem alſo analog verhalten ſich die Endurſachen in der unorganiſchen Natur, wenn die wirkenden hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehn laſſen, wenn man hinzuſetzte, daß es mit den Omnibus ein ähnliches Bewandniß hat.

Daß in der unorganiſchen Natur die Endurſachen gänzlich zurücktreten, ſodaß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig iſt, vielmehr die wirkenden Urſachen ſchlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganiſchen Natur ſich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für ſich ausmachen, erſcheint, ſondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar ſeyn und man eine Willensäuſerung darin erkennen könnte. Dies tritt ſogar, in gewiſſem Grade, ſchon bei der organiſchen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere iſt, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt ſie auch hier noch unzweifelhaft, ſolange beide derſelben Species angehören, ja, ſie wird dann um ſo auffallender. Hieher iſt zunächſt die gegenſeitig auf einander berechnete Organiſation der Genitalien beider Geſchlechter zu zählen. Aber ein auffallendes, weil ganz ſpecielles, Beiſpiel dieſer Art giebt die von Geoffroy St. Hilaire vor wenig Jahren gemachte ſchöne Entdeckung der nähern Beſchaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Reſpiration erfordert, kann es nur im reſpirabeln Medio ſelbſt, nicht aber unter dem Waſſer vor ſich gehn, wo jedoch eben das ſaugende Junge des Wallfiſches an den Zitzen der Mutter hängt: dem nun zu begegnen, iſt der ganze Mammelarapparat der Cetaceen ſo modifizirt, daß er ein Injektionsorgan geworden iſt und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu ſaugen braucht, die Milch einſpritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern weſentliche Hülfe leiſtet, ganz verſchiedener Art, ja gar einem andern Naturreich angehörig iſt, werden wir dieſe äußere Zweckmäßigkeit, ebenſo wie bei der unorganiſchen Natur, bezweifeln; es ſei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber iſt der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelſt der Inſekten vor ſich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Piſtill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können ſich ohne Hülfe der Inſekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, entdecktes Geheimniß u. ſ. w. 1793. — Willdenow, Grundriß der Kräuterkunde. 353.) Sehr viele Diöciſten, Monöciſten und Polygamiſten, z. B. Gurken und Melonen, ſind im ſelben Fall. Die gegenſeitige Unterſtützung, welche die Pflanzen- und die Inſekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargeſtellt in Burdachs großer Phyſiologie, Bd. I. §. 263. Sehr ſchön ſetzt er hinzu: „dies iſt keine mechaniſche „Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichſam als ob die Natur geſtern „die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, „den ſie heute durch das Inſekt zu verbeſſern ſuchte; es iſt viel-

„mehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der „Thierwelt. Es ſoll die Identität Beider ſich offenbaren: Beide, „Kinder *einer* Mutter, ſollen mit einander und durch einander „beſtehn." — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganiſchen „Welt ſteht das Organiſche in einer ſolchen Sympathie," u. ſ. w. — Einen Beleg zu dieſem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Inſekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausſchlägt, alſo z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Eſche: desgleichen, daß die Inſekten der perennirenden Pflanzen auf dieſen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da ſie dies nicht können, im Puppenzuſtand. —

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endurſachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene ſind: *Lukretius*, *Bako von Verulam* und *Spinoza*. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieſer Abneigung: daß ſie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der ſpekulativen Theologie hielten, vor dieſer aber eine ſo große Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen ſucht) hegten, daß ſie ihr ſchon von Weitem aus dem Wege gehn wollten. Hierin ſtanden ſie zwar inſofern auf demſelben Standpunkt mit den heutigen Engländern, den Bridgewater-treatise-Männern, den Lord Broughams u. ſ. w., als dieſe ebenfalls Teleologie ſofort für Theologie nehmen und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit, ſtatt zu denken und die Natur verſtehn zu lernen, ſofort in ein kindiſches Geſchrei design! design! ausbrechen, dann den Refrain ihrer Rockenphiloſophie anſtimmen und nun ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie ſie ihnen doch ſchon der große *Hume*[*])

---

[*]) Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, nach der Deutſchen Litteratur ſeit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, *Hume's* ganze Weisheit hätte in ſeinem handgreiflich falſchen Skepticismus gegen das Kauſalitätsgeſetz beſtanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um *Hume* kennen zu lernen, muß man ſeine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion leſen: da ſieht man ihn in ſeiner Größe, und dies ſind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu ſeinem Ruhm nichts Beſſeres

entgegengehalten hatte, verſtopfen. Dieſe Erbärmlichkeit beruht hauptſächlich auf der, jetzt, nach 60 Jahren, den Engliſchen Gelehrten wirklich zur Schande gereichenden Unkenntniß der Kantiſchen Philoſophie, und dieſe wieder, wenigſtens größten Theils, auf dem heilloſen Einfluß jener abſcheulichen Engliſchen Pfaffenſchaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit iſt, damit ſie nur ferner die übrigens ſo intelligente Engliſche Nation in der degradirendeſten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt ſie, vom niederträchtigſten Obſkurantismus beſeelt, dem Volksunterricht, der Naturforſchung, ja, der Förderung alles menſchlichen Wiſſens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und ſowohl mittelſt ihrer Konnexionen, als mittelſt ihres ſkandalöſen, unverantwortlichen und das Elend des Volks ſteigernden Mammons, erſtreckt ihr Einfluß ſich auch auf Univerſitätsgelehrte und Schriftſteller, die demnach (z. B. Th. Brown, on cause and effect) ſich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben" (wie Pückler ſehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denſelben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede ſtehenden großen Männern hingegen, da ſie lange vor dem Tagesanbruch der Kantiſchen Philoſophie lebten, iſt jene Scheu vor der Teleologie, ihres Urſprungs wegen, zu verzeihn; hielt doch ſogar Voltaire den phyſikotheologiſchen Beweis für unwiderleglich. Um indeſſen auf dieſelben etwas näher einzugehn; ſo iſt zuvörderſt die Polemik des Lukretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie ſo kraß und plump, daß ſie ſich ſelbſt widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Bakon betrifft, (de augm. scient. III. 4.) ſo macht er erſtlich, hinſichtlich des Gebrauchs der Endurſachen, keinen Unterſchied zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur (worauf es doch gerade hauptſächlich ankommt), indem er, in ſeinen Beiſpielen derſelben, Beide durcheinander wirft. Dann bannt er die Endurſachen aus der Phyſik in die Metaphyſik: dieſe aber iſt ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identiſch mit der ſpekulativen Theologie. Von dieſer alſo hält er die Endurſachen für un-

---

zu ſagen, — die auf den heutigen Tag der engliſchen Pfaffenſchaft über Alles verhaßt iſt.

zertrennlich, und geht hierin ſo weit, daß er den Ariſtoteles tadelt, weil dieſer (was ich ſogleich ſpeciell loben werde) von den Endurſachen ſtarken Gebrauch gemacht habe, ohne ſie doch je an die ſpekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs deutlichſte an den Tag, daß er die Teleologie mit der Phyſikotheologie, gegen welche er ſich mit Bitterkeit ausläßt, identifizirt, ſo ſehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit: desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun ſtützt er ſeine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Dieſer beſchränkte Geſichtspunkt, zuſammen mit ſeiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugſam ſeine gänzliche Inkompetenz in dieſer Sache und die Albernheit Derer, die, auf ſeine Autorität hin, glauben, von den Endurſachen ſchnöde urtheilen zu müſſen. —

Sehr vortheilhaft ſticht gegen dieſe Philoſophen der neuern Zeit Ariſtoteles ab, der gerade hier ſich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Phyſikotheologie, ſo etwas iſt ihm nie in den Sinn gekommen und nie hat er die Welt darauf angeſehn, ob ſie wohl ein Machwerk wäre: er iſt in ſeinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (de generat. anim. III. 11) Hypotheſen über den Urſprung der Thiere und Menſchen aufſtellt, ohne dabei auf den phyſikotheologiſchen Gedankengang zu gerathen. Immer ſagt er ἡ φυσις ποιει, nie ἡ φυσις πεποιηται. Aber nachdem er die Natur treu und fleißig ſtudirt hat, findet er, daß ſie überall zweckmäßig verfährt und ſagt: Ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν· (de resp. c. 4) — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie ſind: ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει· — ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα· — πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν· — επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων· — ausführlicher S. 645 und 663 der Berl. Quart. Ausg.

— wie auch de motu animalium: ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ' αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schluſſe der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er ſie verleugnet habe, was Bakon, in ſeiner Befangenheit, an dieſem gerade lobt. Beſonders aber Physica II, 8. p. 198 redet Ariſtoteles ex professo von den Endurſachen und ſtellt ſie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organiſchen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen beſtimmen, weder auf Phyſikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Ariſtoteles anlangend, will ich hier noch darauf aufmerkſam machen, daß ſeine Lehren, ſoweit ſie die unorganiſche Natur betreffen, höchſt fehlerhaft und unbrauchbar ſind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Phyſik den gröbſten Irrthümern huldigt, was um ſo unverzeihlicher iſt, als ſchon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege geweſen waren und viel Beſſeres gelehrt hatten: hatte doch ſogar, wie wir aus des Ariſtoteles zweitem Buche de coelo (c. 1. p. 284) erſehn, Empedokles ſchon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umſchwung entſtehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Ariſtoteles wieder verwirft. Ganz entgegengeſetzt nun aber verhält ſich Ariſtoteles zur Betrachtung der organiſchen Natur: hier iſt ſein Feld, hier ſetzen ſeine reichen Kenntniſſe, ſeine ſcharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einſicht, in Erſtaunen. So, um nur ein Beiſpiel anzuführen, hatte er ſchon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers ſtehn, vermöge deſſen daher dieſe fehlen, wo jene ſich finden, und umgekehrt. (de partib. anim. III, 2.) — Daher denn auch ſeine richtige Würdigung der Endurſachen.

Kapitel 27.

Vom Inſtinkt und Kunſttrieb.

Es iſt als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endurſachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen

Zweckmäßigkeit ihrer organiſchen Produktionen, dem Forſcher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunſttrieben der Thiere. Denn dieſe zeigen uns aufs deutlichſte, daß Weſen mit der größten Entſchiedenheit und Beſtimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den ſie nicht erkennen, ja, von dem ſie keine Vorſtellung haben. Ein ſolcher nämlich iſt das Vogelneſt, die Spinnenwebe, die Ameiſenlöwengrube, der ſo künſtliche Bienenſtock, der wundervolle Termitenbau u. ſ. w., wenigſtens für diejenigen thieriſchen Individuen, welche dergleichen zum erſten Mal ausführen; da weder die Geſtalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen deſſelben ihnen bekannt ſeyn kann. Gerade ſo aber wirkt auch die *organiſirende Natur*; weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endurſache die paradoxe Erklärung gab, daß ſie ein Motiv ſei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunſttriebe das darin Thätige augenſcheinlich und eingeſtändlich der *Wille* iſt; ſo iſt er es wahrlich auch im Wirken der organiſirenden Natur.

Man könnte ſagen: der Wille thieriſcher Weſen wird auf zwei verſchiedene Weiſen in Bewegung geſetzt: entweder durch Motivation, oder durch Inſtinkt; alſo von außen, oder von innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener iſt erklärlich, weil er außen vorliegt, dieſer unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, iſt der Gegenſatz zwiſchen Beiden nicht ſo ſcharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterſchied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Vorausſetzung eines innern Triebes, d. h. einer beſtimmten Beſchaffenheit des Willens, welche man den *Charakter* deſſelben nennt: dieſem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entſchiedene Richtung, — individualiſirt ihn für den konkreten Fall. Eben ſo der Inſtinkt, obwohl ein entſchiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; ſondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umſtand, welcher wenigſtens den Zeitpunkt ſeiner Aeußerung beſtimmt: dergleichen iſt für den Zugvogel die Jahreszeit; für den ſein Neſt bauenden Vogel die geſchehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Neſt; für die Biene iſt es, zum Anfang des Bau's, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umſtände; für die Spinne iſt es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das paſſende Blatt; für das eierlegende Inſekt der meiſtens ſehr ſpeciell beſtimmte, oft ſeltſame Ort, wo die auskriechenden Larven ſogleich ihre Nahrung finden werden, u. ſ. f. Der Unterſchied des Inſtinkts vom bloßen Charakter iſt danach ſo feſt zu ſtellen, daß jener ein Charakter iſt, der nur durch ein ganz ſpeciell beſtimmtes Motiv in Bewegung geſetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierſpecies und jedes menſchliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeſchaffenheit iſt, welche jedoch durch ſehr verſchiedene Motive in Bewegung geſetzt werden kann und ſich dieſen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beſchaffenheit nach, ſehr verſchieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel deſſelben Charakters tragen, daher dieſen ausdrücken und an den Tag legen wird, für deſſen Erkenntniß mithin die materielle Beſchaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Weſentlichen gleichgültig iſt: man könnte demnach ſagen, der Inſtinkt ſei nur ein über alle Maaßen einſeitiger und ſtreng determinirter Charakter. Aus dieſer Darſtellung folgt, daß das Beſtimmtwerden durch bloße Motivation ſchon eine gewiſſe Weite der Erkenntnißſphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt vorausſetzt, daher es den obern Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menſchen, eigen iſt; während das Beſtimmtwerden durch Inſtinkt nur ſo viel Intellekt erfordert, als nöthig iſt, das ganz ſpeciell beſtimmte eine Motiv, welches allein und ausſchließlich Anlaß zur Aeußerung des Inſtinkts wird, wahrzunehmen, alſo bei einer äußerſt beſchränkten Erkenntnißſphäre und daher eben in der Regel nur bei den Thieren der untern Klaſſen, namentlich den Inſekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieſer Thiere nur einer äußerſt einfachen und geringen Motivation von Außen bedürfen, iſt das Medium dieſer, alſo der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur ſchwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen ſtehn großentheils unter derſelben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor ſich gehenden, phyſiologiſchen Funktionen, alſo dem Ganglienſyſtem. Dieſes iſt daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenſtamm läuft, in Geſtalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachſteht, bilden, unter dem Bauche hin, und iſt, nach **Cuvier**, ein Analogon nicht ſowohl des Rückenmarks, als des großen ſympathiſchen Nerven. Dieſem Allen gemäß ſtehn Inſtinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewiſſen Antagonismus, in Folge deſſen jener ſein Maximum bei den Inſekten, dieſe ihres beim Menſchen hat und zwiſchen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgeſtuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Ganglienſyſtem überwiegend entwickelt iſt. Eben weil das inſtinktive Thun und die Kunſtverrichtungen der Inſekten hauptſächlich vom Ganglienſyſtem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieſelben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falſchen Schlüſſel anlegt. Der ſelbe Umſtand giebt aber ihrem Thun eine bedeutſame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, ſtatt des Gehirns, der ſympathiſche Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Inſekten ſind demnach gewiſſermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man ſich durch eine Analogie faßlich machen: die ſoeben berührte wird dies in hohem Grade leiſten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in **Kieſer's** Tellurismus (Bd. 2. S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der „Befehl des Magnetiſeurs an die Somnambule, im wachenden „Zuſtande eine beſtimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als „ſie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß ſie ſich des Befehls klar erinnerte." Ihr war alſo, als müßte ſie jene Handlung verrichten, ohne daß ſie recht wußte warum. Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunſttrieben in den Inſekten vorgeht: der jungen Spinne iſt, als müßte ſie ihr Netz weben, obgleich ſie den Zweck deſſelben nicht kennt, noch verſteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge deſſen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlaſſen müſſe, ohne daß er wußte warum: — denn ſein prophetiſcher Traum darüber war vergeſſen.

Andrerſeits werfen, wie geſagt, die Kunſttriebe der Inſekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißloſen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung deſſelben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameiſenhaufen oder im Bienenſtock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In dieſem Sinne ſagt **Burdach** (Phyſiologie, Bd. 2. S. 22.): „die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einſaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener iſt der Eierſtock, in dieſen der Uterus gleichſam zum Individuum geworden.“ Wie im thieriſchen Organismus, ſo in der Inſektengeſellſchaft, iſt die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Exiſtenz vor; ja, dieſe wird nur bedingt gewollt, jene unbedingt: daher werden ſogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen laſſen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameiſen der Weg durch Waſſer geſperrt iſt, werfen ſich die vorderſten kühn hinein, bis ihre Leichen ſich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erſtochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müſſen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameiſenmutter, nachdem das Befruchtungsgeſchäft vorüber iſt, beißt ſich ſelbſt die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeſchäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich ſeyn würden. (Kirby & Spence Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle abſondern, zum Dienſte der Verdauung, ja, bloß dieſes Zweckes halber ſelbſt daſeyn will, und eben ſo jeder andere Theil; ſo will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig ſammeln, Wachs abſondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen: alle Theile alſo arbeiten bloß für den Beſtand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck iſt; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterſchied iſt bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in ſeiner Urſprünglichkeit; in der Inſektengeſellſchaft hingegen die Sache ſchon am Lichte der Erkenntniß vor ſich geht, welcher jedoch nur in den

Zufälligkeiten des Detail's eine entſchiedene Mitwirkung und ſelbſt einige Wahl überlaſſen iſt, als wo ſie aushilft und das Auszuführende den Umſtänden anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Inſekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endurſachen wirkende organiſche Natur: auch iſt nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, ſondern bloß die nähere Anordnung derſelben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlaſſen. Daher aber eben iſt ihr Handeln keineswegs maſchinenmäßig; was am deutlichſten ſichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hinderniſſe in den Weg legt. Z. B. die Raupe ſpinnt ſich in Blätter, ohne Kenntniß des Zwecks; aber zerſtört man das Geſpinnſt, ſo flickt ſie es geſchickt aus. Die Bienen paſſen ihren Bau ſchon Anfangs den vorgefundenen Umſtänden an, und eingetretenen Unfällen, wie abſichtlichen Zerſtörungen, helfen ſie auf das für den beſondern Fall Zweckmäßigſte ab. (Kirby & Spence, introd. to entomol. — Huber, des abeilles.) Dergleichen erregt unſre Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umſtände und das Anpaſſen an dieſelben, offenbar Sache der Erkenntniß iſt; während wir die künſtlichſte Vorſorge für das kommende Geſchlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wiſſend, daß ſie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden: denn eine von dieſer ausgehende Vorſorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft geſteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umſtänden, iſt ſelbſt der Intellekt der untern Thiere gewachſen; weil er, vom Inſtinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieſer läßt, auszufüllen hat. So ſehn wir die Ameiſen ihre Larven wegſchleppen, ſobald der Ort zu feucht, und wieder, ſobald er zu dürre wird: den Zweck kennen ſie nicht, ſind alſo darin nicht von der Erkenntniß geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich iſt, wie auch die eines andern Orts, wohin ſie dieſelben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlaſſen. — Hier will ich noch eine Thatſache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich ſeitdem finde, daß Burdach ſie nach Gleditſch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Froſch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer ſchräg im Boden ſteckenden Ruthe befeſtigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Froſch untergraben hatten, konnte dieſer nicht, wie ſie erwarteten, in den Boden ſinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben ſie auch die Ruthe. — Dieſer dem Inſtinkt geleiſteten Nachhülfe und jenem Ausbeſſern der Werke des Kunſttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, ſelbſt Knochen- und Nerven-Maſſe dabei erſetzend, ſondern auch, wenn, durch Verluſt eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen iſt, eine neue eröffnet, mittelſt Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verluſt eines Auges das andere ſchärft, und beim Verluſt eines Sinnes alle übrigen; welche ſogar eine an ſich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachſen des Mesenterii oder Peritonaei ſchließt; kurz, auf das Sinnreichſte jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen ſucht. Iſt hingegen der Schaden durchaus unheilbar, ſo eilt ſie den Tod zu beſchleunigen, und zwar um ſo mehr, je höherer Art, alſo je empfindlicher der Organismus iſt. Sogar dies hat ſein Analogon im Inſtinkt der Inſekten: die Wespen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derſelben dem Hungertode entgegengehn ſehn, erſtechen dieſe. (Kirby & Spence Vol. 1. p. 374.) Ja, noch ſeltſamere und ſpeciellere Analogien laſſen ſich auffinden, z. B. dieſe: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verſchlingen, welcher ſechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter ſie abwehrt und die Eier ſorgſam bewacht. Nach dieſer Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Luſt, die Eier, ſelbſt wenn ihnen dargeboten, zu freſſen; vielmehr werden ſie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt ſich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denſelben thun, der ſo häufig ihm das Leben koſtet. — Die Betrachtung aller dieſer Analogien zwiſchen dem organiſchen Leben und dem Inſtinkt, nebſt Kunſttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befeſtigen, indem ſie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beſchränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken deſſelben, auch hier nachweiſt.

Aber noch in einer andern Rückſicht erläutern die Inſtinkte und die thieriſche Organiſation ſich wechſelſeitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelſt der Inſtinkte und Kunſttriebe ſorgen die Thiere für die Befriedigung ſolcher Bedürfniſſe, die ſie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, ſondern ſogar der ihrer künftigen Brut: ſie arbeiten alſo auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht, wie ich im „Willen in der Natur" S. 54 am Beiſpiel des Bombex erläutert habe, ſo weit, daß ſie die Feinde ihrer künftigen Eier ſchon zum voraus verfolgen und tödten. Eben ſo nun ſehn wir in der ganzen Korporiſation eines Thieres ſeine künftigen Bedürfniſſe, ſeine einſtigen Zwecke, durch die organiſchen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus denn jene vollkommene Angemeſſenheit des Baues jedes Thieres zu ſeiner Lebensweiſe, jene Ausrüſtung deſſelben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff ſeiner Beute und zur Abwehr ſeiner Feinde, und jene Berechnung ſeiner ganzen Geſtalt auf das Element und die Umgebung, in welcher es als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „vergleichende Anatomie" ausführlich geſchildert habe. — Alle dieſe ſowohl im Inſtinkt, als in der Organiſation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denſelben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies iſt, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Urſprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an ſich, der als ſolcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinſicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm ſo nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28. *)

Charakteriſtik des Willens zum Leben.

Unſer zweites Buch ſchließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der ſich als das Weſen an ſich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derſelben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem ſie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine ſolche Charakteriſtik iſt darum möglich, weil wir als das innere Weſen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes erkannt haben. Hingegen ſchon die Benennung „Weltſeele“, wodurch Manche jenes innere Weſen bezeichnet haben, giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis: denn „Seele“ beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeyns, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff „Seele“, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte nie anders als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden: denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpaſſender jedoch iſt die Ausdrucksweiſe der ſogenannten Pantheiſten, deren ganze Philoſophie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie das innere, ihnen unbekannte Weſen der Welt „Gott“ betiteln; womit ſie ſogar viel geleiſtet zu haben meinen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man ſehe ſie doch nur ein Mal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die bloß dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeitlang beſtehn, ihr Daſeyn unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Quaalen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen: wer das deutlich ins Auge faßt, wird dem Ariſtoteles Recht geben, wenn er ſagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ᾽ ου θεια εστι. (de divinat. p. 463.); ja, er wird geſtehn müſſen, daß einen Gott, der ſich

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 29 des erſten Bandes, oder SS. 235—240 der erſten Aufl.

hätte beigehn laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philoſophen dieſer letzten 40 Jahre thun das dem Spinoza nach und halten ſich hiedurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte beſondere Gründe, ſeine alleinige Subſtanz ſo zu benennen, um nämlich wenigſtens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in friſchem Andenken: auch Dieſe nämlich waren jenem Gotte geopfert worden, für deſſen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menſchenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidniſchen Götter beider Hemiſphären zuſammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; ſo iſt es gerade nur ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, ſtets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einſt ein Fürſt, welcher beabſichtigte, in ſeinem Lande den Adel abzuſchaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle ſeine Unterthanen zu adeln. Jene Weiſen unſerer Tage haben freilich für die in Rede ſtehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger iſt. Sie alle nämlich gehn, bei ihrem Philoſophiren, nicht von der Welt, oder unſerm Bewußtſeyn von dieſer aus, ſondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er iſt nicht ihr quaesitum, ſondern ihr datum. Wären ſie Knaben, ſo würde ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii iſt: jedoch ſie wiſſen es, ſo gut wie ich. Allein nachdem Kant bewieſen hat, daß der Weg des früheren, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meinen nun dieſe Herren, ſie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leſer ſpäterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philoſophen iſt, beſtätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypoſtaſe, oder ein leeres Wort zu ſeyn, der allein wahre Ausdruck ihres innerſten Weſens iſt. Alles drängt und treibt zum Daſeyn, wo möglich zum organiſchen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichſten Steigerung deſſelben: an der thieriſchen Natur wird es dann augenſcheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Weſens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenſchaft deſſelben iſt. Man betrachte dieſen univerſellen Lebensdrang, man ſehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelſt Befruchtungen und Keimen, ja, wo dieſe mangeln, mittelſt generatio aequivoca, ſich ungeſtüm ins Daſeyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an ſich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entſetzlichen Allarm und wilden Aufruhr deſſelben, wann er in irgend einer einzelnen Erſcheinung aus dem Daſeyn weichen ſoll; zumal wo dieſes bei deutlichem Bewußtſeyn eintritt. Da iſt es nicht anders als ob in dieſer einzigen Erſcheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden ſollte, und das ganze Weſen eines ſo bedrohten Lebenden verwandelt ſich ſofort in das verzweifeltſte Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man ſehe z. B. die unglaubliche Angſt eines Menſchen in Lebensgefahr, die ſchnelle und ſo ernſtliche Theilnahme jedes Zeugen derſelben und den gränzenloſen Jubel nach der Rettung. Man ſehe das ſtarre Entſetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grauſen, mit welchem wir die Anſtalten zu deſſen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieſer ſelbſt ergreift. Da ſollte man glauben, daß es ſich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und ſtets ungewiſſen Exiſtenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen ſei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Exiſtenz, Billionen Jahre zu ſeyn hat. — An ſolchen Erſcheinungen alſo wird ſichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, ſondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben geſetzt habe, und daß dieſer, weit entfernt, wie das Abſolutum, das Unendliche und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortſchall zu ſeyn, das Allerrealſte iſt, was wir kennen, ja, der Kern der Realität ſelbſt.

Wenn wir nun aber, von dieſer aus unſerm Innern geſchöpften Interpretation einſtweilen abſtrahirend, uns der Natur fremd gegenüberſtellen, um ſie objektiv zu erfaſſen; ſo finden wir, daß ſie, von der Stufe des organiſchen Lebens an, nur eine Abſicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf dieſe arbeitet ſie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, durch deſſen Bereitwilligkeit ſich allen Umſtänden und Gelegenheiten anzupaſſen, bis zur Baſtarderzeugung, und durch die inſtinktive Mutterliebe, deren Stärke ſo groß iſt, daß ſie, in vielen Thierarten, die Selbſtliebe überwiegt, ſo daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur ſofern es das Mittel iſt, die Gattung zu erhalten. Außerdem iſt ihr ſein Daſeyn gleichgültig, ja, ſie ſelbſt führt es dem Untergang entgegen, ſobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich zu ſeyn. Wozu das Individuum daſei, wäre alſo deutlich: aber wozu die Gattung ſelbſt? dies iſt eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort ſchuldig bleibt. Denn vergeblich ſucht man, bei ihrem Anblick, von dieſem raſtloſen Treiben, dieſem ungeſtümen Drängen ins Daſeyn, dieſer ängſtlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehn auf in der Anſtrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen ſelbſt gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberſchuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen, — bei der einen vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniß, — bleibt; ſo iſt das viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache ſo rein objektiv und ſogar fremd ins Auge gefaßt, ſieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platoniſchen) Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehn möge: danach hätte ſie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieſer Ideen, (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung geweſen) ſich ſelber ſo gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Beſorgniß wäre, es könne irgend einer dieſer ſchönen Einfälle verloren gehn, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kauſalreihe verſchwinden. Denn die Individuen ſind flüchtig, wie das Waſſer im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie deſſen Strudel: nur das Verſiegen des Waſſers würde auch ſie vernichten. — Bei dieſer räthſelhaften Anſicht müßten wir ſtehn bleiben, wenn die Natur uns allein von außen, alſo bloß *objektiv* gegeben wäre, und wir ſie, wie ſie von der Erkenntniß aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorſtellung, entſprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthſelung, auf dieſem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält ſich anders, und allerdings iſt uns ein Blick ins *Innere der Natur* geſtattet; ſofern nämlich dieſes nichts Anderes, als *unſer eigenes Inneres* iſt, woſelbſt gerade die Natur, auf der höchſten Stufe, zu welcher ihr Treiben ſich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt ſich uns *der Wille*, als ein von der *Vorſtellung*, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, daſtand, toto genere Verſchiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufſchluß, der auf dem bloß *objektiven* Wege der *Vorſtellung* nie zu finden war. Das Subjektive alſo giebt hier den Schlüſſel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteriſtik dieſes Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überſchwänglich ſtarken Hang aller Thiere und Menſchen, das Leben zu erhalten und möglichſt lange fortzuſetzen, als ein Urſprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, iſt noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derſelbe keineswegs das Reſultat irgend einer objektiven *Erkenntniß* vom Werthe des Lebens, ſondern von aller Erkenntniß unabhängig ſei; oder, mit andern Worten, daß jene Weſen nicht als von vorne gezogen, ſondern als von hinten getrieben ſich darſtellen.

Wenn man, in dieſer Abſicht, zuvörderſt die unabſehbare Reihe der Thiere muſtert, die endloſe Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten betrachtet, wie ſie, nach Element und Lebensweiſe, ſtets anders modifizirt ſich darſtellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künſtlichkeit des Baues und Getriebes derſelben erwägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, ſein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die raſtloſe Emſigkeit kleiner, armſäliger Ameiſen, die wundervolle und künſtliche Arbeitſamkeit der Bienen ſich vor

Augen ſtellt, oder zuſieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von 40 Mal ſeine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um ſeine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu ſichern (Gleditſch, Phyſik. Bot. Oekon. Abhandl. III, 220.), hiebei ſich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meiſten Inſekten nichts als eine raſtloſe Arbeit iſt, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erſtehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem ſie die Nahrung verzehrt und ſich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um dieſelbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel großentheils hingeht mit ihrer weiten und mühſamen Wanderung, dann mit dem Bau des Neſtes und Zuſchleppen der Nahrung für die Brut, welche ſelbſt im folgenden Jahre die nämliche Rolle zu ſpielen hat, und ſo Alles ſtets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht umhin, ſich umzuſehn nach dem Lohn für alle dieſe Kunſt und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere ſo raſtlos ſtreben, kurzum zu fragen: was kommt dabei heraus? was wird erreicht durch das thieriſche Daſeyn, welches ſo unüberſehbare Anſtalten erfordert? — Und da iſt nun nichts aufzuweiſen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thieriſchen Individuo, zwiſchen ſeiner endloſen Noth und Anſtrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeſchreibliche Künſtlichkeit der Anſtalten, den unſäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; ſo dringt ſich die Einſicht auf, daß das Leben ein Geſchäft iſt, deſſen Ertrag bei Weitem nicht die Koſten deckt. Am augenfälligſten wird Dies an manchen Thieren von beſonders einfacher Lebensweiſe. Man betrachte z. B. den Maulwurf, dieſen unermüdlichen Arbeiter. Mit ſeinen übermäßigen Schaufelpfoten angeſtrengt zu graben, — iſt die Beſchäftigung ſeines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: ſeine embryoniſchen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein iſt ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuſe, die bei Nacht ſehn. Was aber nun erlangt er durch dieſen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: alſo nur die Mittel, die ſelbe traurige Bahn fortzuſetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An ſolchen Beiſpielen wird es deutlich, daß zwiſchen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn deſſelben kein Verhältniß iſt. Dem Leben der ſehenden Thiere giebt das Bewußtſeyn der anſchaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus ſubjektiv und auf die Einwirkung der Motive beſchränkt iſt, doch einen Schein von objektivem Werth des Daſeyns. Aber der blinde Maulwurf, mit ſeiner ſo vollkommenen Organiſation und ſeiner raſtloſen Thätigkeit, auf den Wechſel von Inſektenlarven und Hungern beſchränkt, macht die Unangemeſſenheit der Mittel zum Zweck augenſcheinlich. — In dieſer Hinſicht iſt auch die Betrachtung der ſich ſelber überlaſſenen Thierwelt, in menſchenleeren Ländern, beſonders belehrend. Ein ſchönes Bild einer ſolchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menſchen, die Natur ſelbſt bereitet, giebt Humboldt in ſeinen „Anſichten der Natur" 2te Aufl. S. 30 ff.: auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit ſich ſelbſt allezeit und überall entzweiten Menſchengeſchlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht überſehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erſcheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organiſationen, die Künſtlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt iſt, kontraſtirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; ſtatt deſſen ſich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beſtändiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angſt, Geſchrei und Geheul darſtellt: und das geht ſo fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. Dies Schauſpiel aber iſt die Objektivation des Willens zum Leben. Die Charakteriſtik ſeines Weſens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder mit einer Niaiſerie, wie ſie nur das Deutſche Vaterland darbietet und zu genießen weiß, erklärt, es ſei die „Idee in ihrem Andersſeyn", — woran die Pinſel meiner Zeit 20 Jahre hindurch ihr unſägliches Genügen gefunden geben. —

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menſchengeſchlechts hinzu; ſo wird die Sache zwar komplizirter und erhält einen gewiſſen ernſten Anſtrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier ſtellt das Leben ſich keineswegs dar als ein Geſchenk zum Genießen, ſondern als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und dem entſprechend ſehn wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, raſtloſes Mühen, beſtändiges Drängen, endloſen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerſter Anſtrengung aller Leibes- und Geiſteskräfte. Viele Millionen zu Völkern vereinigt ſtreben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne ſeines eigenen wegen; aber viele Tauſende fallen als Opfer für daſſelbe. Bald unſinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt ſie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzuſetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden iſt Induſtrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchſchifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zuſammengeholt, die Wellen verſchlingen Tauſende. Alles treibt, die Einen ſinnend, die Andern handelnd, der Tumult iſt unbeſchreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was iſt er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichſten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzloſigkeit, der aber auch ſogleich die Langeweile aufpaßt; ſodann die Fortpflanzung dieſes Geſchlechts und ſeines Treibens. — Bei dieſem offenbaren Misverhältniß zwiſchen der Mühe und dem Lohn, erſcheint uns, von dieſem Geſichtspunkt aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder ſubjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerſter Anſtrengung ſeiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloſer, unmotivirter Trieb iſt.

Das Geſetz der Motivation nämlich erſtreckt ſich, wie §. 29 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 237.) ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen im Ganzen und überhaupt. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menſchengeſchlecht und ſein Treiben im Ganzen und Allgemeinen auffaſſen, daſſelbe ſich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darſtellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden; ſondern von dieſem Geſichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung ſetzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geſchehn, das ſo raſtloſe, ernſtliche und mühevolle Treiben der Menſchen vergleicht mit Dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann, ſo ſtellt das dargelegte Mißverhältniß ſich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes raſtloſen Treibens durchaus unzulänglich iſt. Was nämlich iſt denn ein kurzer Aufſchub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückſchiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunſches, — bei ſo häufigem Siege jener Allen und gewiſſem des Todes? was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsurſachen eines, durch ſtete Erneuerung, zahlloſen Menſchengeſchlechts, welches unabläſſig ſich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die geſammte tragikomiſche Weltgeſchichte aufführt, ja, was mehr als Alles ſagt, *ausharrt* in einer ſolchen Spottexiſtenz, ſo lange als Jedem nur möglich? — Offenbar iſt das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Urſachen außerhalb der Figuren ſuchen und das Menſchengeſchlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung oder etwas dieſer Analoges (als ziehende Fäden) ſtrebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemeſſener Lohn wäre für ſein raſtloſes Mühen und Plagen. Die Sache ſo genommen, würde vielmehr Jeder längſt geſagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen ſeyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beſchützt ſein Leben, gleichwie ein ihm bei ſchwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloſer Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür ſieht er freilich nicht; ſondern er hat den Werth jenes Pfandes unbeſehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht worin er beſteht. Daher habe ich geſagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, ſondern jede das Uhrwerk in ſich trägt, vermöge deſſen ihre Bewegungen erfolgen. Dieſes iſt der *Wille zum Leben*, ſich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der ſeinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen feſt auf dieſem Schauplatz und iſt das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äußern Gegenſtände, die Motive, bloß die Richtung derſelben im Einzelnen beſtimmen: ſonſt wäre die Urſache der Wirkung gar nicht angemeſſen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Urſache hat, die Naturkraft ſelbſt aber keine; ſo hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja im Grunde iſt dies Beides Eins und Daſſelbe. Ueberall iſt der Wille, als das Metaphyſiſche, der Gränzſtein jeder Betrachtung, über den ſie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Urſprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens iſt es erklärlich, daß der Menſch ein Daſeyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angſt und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabſcheut werden müßte, über Alles liebt und deſſen Ende, welches jedoch das einzige Gewiſſe für ihn iſt, über Alles fürchtet. — Demgemäß ſehn wir oft eine Jammergeſtalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunſtaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unſere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daſeyns, deſſen Ende als durchaus wünſchenswerth erſcheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Beſtimmende wäre. Statt deſſen alſo iſt es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebensluſt, Lebensmuth: es iſt daſſelbe, was die Pflanze wachſen macht. Dieſen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenſpiel der Menſchenwelt ausgeſpannt wäre und woran dieſe Puppen mittelſt unſichtbarer Fäden hingen, während ſie bloß *ſcheinbar* von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werth des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieſes Seil ein Mal ſchwach, ſo ſenkt ſich die Puppe; reißt es, ſo muß ſie fallen, denn der Boden unter ihr trug ſie nur ſcheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebensluſt, zeigt ſich als Hypochondrie, spleen, Melancholie; ihr gänzliches Verſiegen als Hang zum Selbſtmord, der alsdann bei dem geringfügigſten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Menſch gleichſam Händel mit ſich ſelbſt ſucht, um ſich todtzuſchießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — ſogar wird, zur Noth, ohne allen beſondern Anlaß zum Selbſtmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, ſo iſt es auch mit dem Treiben und der Bewegung deſſelben. Dieſe iſt nicht etwas irgend frei Erwähltes: ſondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, ſind Noth und Langeweile die Peitſchen, welche die Bewegung der Kreiſel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zuſtandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, ſich nach Ruhe ſehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht ſeinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So iſt denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Ariſtoteles (de coelo II, 13.) zu gebrauchen, ου φυσει, αλλα βια vor ſich. Die Menſchen werden nur ſcheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geſchoben: nicht das Leben lockt ſie an, ſondern die Noth drängt ſie vorwärts. Das Geſetz der Motivation iſt, wie alle Kauſalität, bloße Form der Erſcheinung. — Beiläufig geſagt, liegt hier der Urſprung des Komiſchen, des Burleſken, Groteſken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder ſich wie er eben kann, und das ſo entſtehende Gedränge nimmt ſich oft poſſirlich aus; ſo ernſthaft auch die Plage iſt, welche darinne ſteckt.

An allen dieſen Betrachtungen alſo wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine Conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres iſt: vielmehr iſt er das Erſte und Unbedingte, die Prämiſſe aller Prämiſſen und eben deshalb Das, wovon die Philoſophie *auszugehn* hat; indem der Wille zum Leben ſich nicht in Folge der Welt einfindet, ſondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerkſam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beſchließen, ſchon ſtark hindeuten auf das ernſte Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehn würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, daß erſt, als eine zweite Betrachtung der *Welt als Vorſtellung*, unſer drittes Buch, mit ſeinem heitern Inhalt, dazwiſchen träte, deſſen Schluß jedoch wieder eben dahin deutet.

Ergänzungen

zum

dritten Buch.

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.

Oupnekhat, Vol. I, p. 304.

Zum dritten Buch.

Kapitel 29.*)

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in ſeinem urſprünglichen und natürlichen Zuſtande der Dienſtbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in ſeiner Befreiung von jener Dienſtbarkeit; wobei jedoch ſogleich zu bemerken iſt, daß es ſich hier nicht um eine dauernde Freilaſſung, ſondern bloß um eine kurze Feierſtunde, eine ausnahmsweiſe, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienſte des Willens handelt. — Da dieſer Gegenſtand im erſten Bande ausführlich genug behandelt iſt, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie alſo daſelbſt, §. 33 (erſte Aufl. S. 253—256), ausgeführt worden, erkennt der im Dienſte des Willens, alſo in ſeiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße **Beziehungen** der Dinge: zunächſt nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, ſelbſt, wodurch ſie zu Motiven deſſelben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollſtändigkeit dieſer Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Dieſe letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutſamkeit, erſt beim menſchlichen Intellekt ein; beim thieriſchen hingegen, ſelbſt wo er ſchon beträchtlich entwickelt iſt, nur innerhalb ſehr enger Gränzen. Offenbar geſchieht die Auffaſſung der Beziehungen, welche die Dinge zu *einander* haben, nur noch *mittelbar* im Dienſte des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von dieſem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: ſie iſt die wiſſenſchaftliche, dieſes die künſtleriſche. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden; ſo tritt aus dieſen, immer deutlicher, das ſelbſteigene Weſen deſſelben hervor und baut ſich ſo aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es ſelbſt von dieſen ganz verſchieden iſt. Bei dieſer Auffaſſungsweiſe wird zugleich die Dienſtbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu laſſen, um ſtatt ihrer das durch alle Relationen hindurch ſich ausſprechende, rein objektive Weſen einer Erſcheinung aufzufaſſen; ſo verläßt er, mit dem Dienſte des Willens zugleich, auch die Auffaſſung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines ſolchen. Er ſchwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das *Weſentliche* und daher die ganze *Gattung* deſſelben, folglich hat er zu ſeinem Objekte jetzt die *Ideen*, in meinem, mit dem urſprünglichen, Platoniſchen, übereinſtimmenden Sinne dieſes ſo gröblich misbrauchten Wortes; alſo die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Exiſtenz der Einzelweſen unabhängigen *Geſtalten*, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erſcheinungen ausmachen. Eine ſo aufgefaßte *Idee* iſt nun zwar noch nicht das Weſen des Dinges an ſich ſelbſt, eben weil ſie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen iſt; jedoch iſt ſie, als das Reſultat der Summe aller Relationen, der eigentliche *Charakter* des Dinges, und dadurch der vollſtändige Ausdruck des ſich der Anſchauung als Objekt darſtellenden Weſens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, ſondern wie es aus ſich ſelbſt ſich ausſpricht, wodurch es eben ſeine ſämmtlichen Relationen beſtimmt, welche bis dahin allein erkannt wurden. Die Idee iſt der Wurzelpunkt aller dieſer Relationen und dadurch die vollſtändige und vollkommene Erſcheinung, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieſer Stufe ſeiner Erſcheinung. Sogar Form und Farbe, welche, in der anſchauenden Auffaſſung der Idee, das Unmittelbare ſind, gehören im Grunde nicht ihr an, ſondern ſind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum ſo fremd iſt, wie die Zeit. In dieſem Sinne ſagte ſchon der Neuplatoniker Olympiodoros in ſeinem Kommentar zu Platons Alkibiades: (Kreuzers Ausg. des Proklos und Olympiodoros: Vol. 2. S. 82.) *το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τῃ ὑλῃ, αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου*: d. h. die Idee, an ſich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Geſtalt, nahm aber erſt von ihr die Ausdehnung an. — Alſo, wie geſagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Weſen an ſich, ſondern nur den objektiven Charakter der Dinge, alſo immer nur noch die Erſcheinung: und ſelbſt dieſen Charakter würden wir nicht verſtehn, wenn uns nicht das innere Weſen der Dinge, wenigſtens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieſes Weſen ſelbſt nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine blos objektive Erkenntniß verſtanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur ſofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur iſt, ſteht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in ſeinem eigenen Selbſtbewußtſeyn, als wo daſſelbe ſich am unmittelbarſten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 30—32 des erſten Bandes, oder SS. 243—253 der erſten Aufl.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Geſtalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platoniſche Idee iſt, das iſt, empiriſch genommen und und in der Zeit, die Gattung: dieſe iſt alſo das empiriſche Korrelat der Idee. Die Idee iſt eigentlich ewig, die Gattung aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann. Auch die Benennungen Beider gehn in einander über: *ιδεα, ειδος*, species, Gattung. Die Idee iſt species, aber nicht genus: darum ſind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menſchen: ſie ſind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, ſondern bloße Begriffe, alſo genera logica, und deren Unterarten ſind species logicae. Zu dem in dieſer Hinſicht, Band I. S. 239, Geſagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Ariſtoteles (Metaph. I, 9. & XIII, 5.) ausſagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten laſſen, οἱον οικια, και δακτυλιος, ὧν ου φασιν ειναι ειδη. Womit zu vergleichen der Scholiaſt, S. 562, 63 der Berl. Quartausg. — Ferner ſagt Ariſtoteles, Metaph. XI, 3: αλλ᾽ ειπερ (supple ειδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει· wozu der Scholiaſt S. 800 bemerkt: και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας θεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γενομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch iſt, daß es das Weſen ſeiner Gattung an ſich hat; ſo hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit iſt. Dem Leben der Gattung iſt im folgenden Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Unterſchied zwiſchen der Idee und dem Begriff habe ich §. 49 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 338—342) genugſam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die urſprüngliche und weſentliche Einheit einer Idee wird, durch die ſinnlich und cerebral bedingte Anſchauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zerſplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergeſtellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, Universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anſchaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Beſtimmtheit, eingebüßt hat. In dieſem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholaſtiker, die Ideen als Universalia ante rem, die Begriffe als Universalia post rem bezeichnen: zwiſchen Beiden ſtehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß iſt der Realismus der Scholaſtiker entſtanden aus der Verwechſelung der Platoniſchen Ideen, als welchen, da ſie zugleich die Gattungen ſind, allerdings ein objektives, reales Seyn beigelegt werden kann, mit den bloßen

Begriffen, welchen nun die Realiſten ein ſolches beilegen wollten und dadurch die ſiegreiche Oppoſition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30.*)

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffaſſung einer Idee, zum Eintritt derſelben in unſer Bewußtſeyn, kommt es nur mittelſt einer Veränderung in uns, die man als einen Akt der Selbſtverläugnung betrachten könnte: dieſe beſteht darin, daß die Erkenntniß ſich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, alſo das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge ſo betrachtet, als ob ſie den Willen nie etwas angehn könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Weſens der Dinge. Jedem ächten Kunſtwerk muß eine ſo bedingte Erkenntniß, als ſein Urſprung, zum Grunde liegen. Die zu derſelben erforderte Veränderung im Subjekt kann, eben weil ſie in der Elimination alles Wollens beſteht, nicht vom Willen ausgehn, alſo kein Akt der Willkühr ſeyn, d. h. nicht in unſerm Belieben ſtehn. Vielmehr entſpringt ſie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, phyſiologiſch betrachtet, aus einer ſtarken Erregung der anſchauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unſer Bewußtſeyn zwei Seiten hat: theils nämlich iſt es Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt, welches der Wille iſt; theils Bewußtſeyn von andern Dingen, und als ſolches zunächſt anſchauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffaſſung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des geſammten Bewußtſeyns hervortritt, deſto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo die anſchauende Erkenntniß, um ſo vollkommener, d. h. um ſo objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbſt bewußt ſind. Der zu dieſer reinen Objektivität der Anſchauung erforderte Zuſtand hat theils bleibende Bedingungen, in der Vollkommenheit des Gehirns und der ſeiner Thätigkeit günſtigen phyſiologiſchen Beſchaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, ſofern derſelbe begünſtigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervenſyſtems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenſchaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geiſtige Getränke, oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchſchlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenſchaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verſchafft. Dieſe naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit ſind es vorzüglich, welche, freilich um ſo mehr, je entwickelter und energiſcher überhaupt das Gehirn iſt, jenen Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung herbeiführen, welcher von ſelbſt den Willen aus dem Bewußtſeyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns ſtehn; ſo daß wir beinah bloß von ihnen wiſſen, und faſt gar nicht von uns; alſo unſer ganzes Bewußtſeyn faſt nichts weiter iſt, als das Medium, dadurch das angeſchaute Objekt in die Welt als Vorſtellung eintritt. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge ſtellen ſich um ſo ſchöner dar, je mehr man ſich bloß ihrer und je weniger man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. — Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbſt ausmacht, hervorgeht; ſo iſt, mit dem Zurücktreten dieſer Seite des Bewußtſeyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Beſtandtheile des äſthetiſchen Genuſſes nachgewieſen habe. Sobald hingegen das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, alſo die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demſelben angemeſſener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen, ſofern die Leiblichkeit, (der Organismus, welcher an ſich Wille iſt) wieder fühlbar wird; von Unruhe, ſofern der Wille, auf geiſtigem Wege, durch Wünſche, Affekte, Leidenſchaften, Sorgen, das Bewußtſeyn wieder erfüllt. Denn überall iſt der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegenſatz, ja Antagoniſt der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität beſteht im eigentlichen Willensakt, in welchem wir daher das deutlichſte Bewußtſeyn unſers Selbſt haben. Alle andern Erregungen des Willens ſind nur Vorbereitungen zu ihm: er ſelbſt iſt für die Subjektivität Das, was für den elektriſchen Apparat das Ueberſpringen des Funkens iſt. — Jede leibliche Empfindung iſt ſchon an ſich Erregung des Willens und zwar öfterer der Noluntas, als der Voluntas. Die Erregung deſſelben auf geiſtigem Wege iſt die, welche mittelſt der Motive geſchieht: hier wird alſo durch die Objektivität ſelbſt die Subjektivität erweckt und ins Spiel geſetzt. Dies tritt ein, ſobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, alſo antheilslos, aufgefaßt wird, ſondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunſch oder Abneigung erregt, ſei es auch nur mittelſt einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es ſchon als Motiv, im weiteſten Sinne dieſes Worts.

---

*) Dieſes Kap. bezieht ſich auf §§. 33, 34 des erſten Bandes, oder SS. 253—260 der erſten Aufl.

Ich bemerke hiebei, daß das abſtrakte Denken und das Leſen, welche an Worte geknüpft ſind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo zur objektiven Beſchäftigung des Geiſtes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelſt der Begriffe: dieſe ſelbſt aber ſind das künſtliche Produkt der Vernunft und ſchon daher ein Werk der Abſichtlichkeit. Auch iſt bei aller abſtrakten Geiſtesbeſchäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr, ſeinen Abſichten gemäß, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerkſamkeit zuſammenhält; daher dieſelbe auch ſtets mit einiger Anſtrengung verknüpft iſt: dieſe aber ſetzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieſer Art der Geiſtesthätigkeit hat alſo nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtſeyns Statt, wie ſie, als Bedingung, die äſthetiſche Auffaſſung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge iſt die reine Objektivität der Anſchauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als ſolches, ſondern die Idee ſeiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr ſeiner ſelbſt, ſondern allein der angeſchauten Gegenſtände ſich bewußt iſt, das eigene Bewußtſeyn alſo bloß als der Träger der objektiven Exiſtenz jener Gegenſtände übrig geblieben iſt. Was dieſen Zuſtand erſchwert und daher ſelten macht, iſt, daß darin gleichſam das Accidenz (der Intellekt) die Subſtanz (den Willen) bemeiſtert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie, ja Verwandſchaft deſſelben mit der am Ende des folgenden Buches dargeſtellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewieſen, aus dem Willen entſproſſen iſt und in der Erſcheinung deſſelben, dem Organismus, wurzelt; ſo wird ſie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und ſeinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Weſen der Dinge, die in ihnen hervortretenden Ideen nur dann auffaſſen können, wann wir kein Intereſſe an ihnen ſelbſt haben, indem ſie in keiner Beziehung zu unſerm Willen ſtehn. Hieraus nun wieder entſpringt es, daß die Ideen der Weſen uns leichter aus dem Kunſtwerk, als aus der Wirklichkeit anſprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, ſteht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unſerm Willen; da es ſchon an ſich ſelbſt bloß für die Erkenntniß da iſt und ſich unmittelbar allein an dieſe wendet. Hingegen ſetzt das Auffaſſen der Ideen aus der Wirklichkeit gewiſſermaaßen ein Abſtrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über ſein Intereſſe, voraus, welches eine beſondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Dieſe iſt im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin beſteht, daß ein größeres Maaß von Erkenntnißkraft da iſt, als der Dienſt eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberſchuß frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß alſo das Kunſtwerk die Auffaſſung der Ideen, in welcher der äſthetiſche Genuß beſteht, ſo ſehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunſt, durch Hervorhebung des Weſentlichen und Ausſonderung des Unweſentlichen, die Dinge deutlicher und charakteriſtiſcher darſtellt, ſondern eben ſo ſehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffaſſung des Weſens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am ſicherſten dadurch erreicht wird, daß das angeſchaute Objekt ſelbſt gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig ſind, indem es kein Wirkliches, ſondern ein bloßes Bild iſt. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunſt, ſondern ebenſo von der Poeſie: auch ihre Wirkung iſt bedingt durch die antheilsloſe, willensloſe und dadurch rein objektive Auffaſſung. Dieſe iſt es gerade, welche einen angeſchauten Gegenſtand *maleriſch*, einen Vorgang des wirklichen Lebens *poetiſch* erſcheinen läßt; indem nur ſie über die Gegenſtände der Wirklichkeit jenen zauberiſchen Schimmer verbreitet, welchen man bei ſinnlich angeſchauten Objekten das Maleriſche, bei den nur in der Phantaſie geſchauten das Poetiſche nennt. Daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdſeyn der Gegenſtände einer ſolchen antheilsloſen, rein objektiven Auffaſſung derſelben günſtig iſt, erklärt es ſich, daß der Fremde, oder bloß Durchreiſende, die Wirkung des Maleriſchen oder Poetiſchen von Gegenſtänden erhält, welche dieſelbe auf den Einheimiſchen nicht hervorzubringen vermögen: ſo z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen ſonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derſelben hervorbringt: denn er entſpringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieſer Stadt und ihren Bewohnern ſtehend, ſie rein objektiv anſchaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reiſens. Auch ſcheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatiſcher Werke dadurch zu befördern ſucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutſchland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutſchland, Polen und ſogar Holland. — Iſt nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffaſſung Bedingung des *Genuſſes* äſthetiſcher Gegenſtände; ſo iſt ſie um ſo mehr die der *Hervorbringung* derſelben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beſchriebenen Gemüthsverfaſſung. Denn nur was aus der Anſchauung, und zwar der rein objektiven, entſprungen, oder unmittelbar durch ſie angeregt iſt, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leiſtungen erwachſen können: nicht nur in den bildenden Künſten, ſondern auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie. Das punctum saliens jedes ſchönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, iſt eine ganz objektive Anſchauung. Eine ſolche aber iſt durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menſchen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieſes Zuſtandes iſt eben das Genie.

Mit dem Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn iſt eigentlich auch die Individualität, und mit dieſer ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beſchrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit ſehr verſchiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Weſen ſieht, unberührt vom Entſtehn und Vergehn derſelben, und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets Eines und Daſſelbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens iſt; während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt, nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daſeyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, iſt er nur Eines und dieſes Eine ausſchließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorſtellendes iſt er das reine Subjekt der Erkenntniß, in deſſen Bewußtſeyn allein die objektive Welt ihr Daſeyn hat: als ſolches iſt er *alle Dinge*, ſofern er ſie anſchaut, und in ihm iſt ihr Daſeyn ohne Laſt und Beſchwerde. Es iſt nämlich *ſein Daſeyn*, ſofern es in *ſeiner* Vorſtellung exiſtirt: aber da iſt es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille iſt, iſt es nicht in ihm. Wohl iſt Jedem in dem Zuſtande, wo er alle Dinge iſt; wehe da, wo er ausſchließlich Eines iſt. — Jeder Zuſtand, jeder Menſch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenſtand einer Schilderung, ſei es mit dem Pinſel oder mit Worten, gemacht zu werden, um intereſſant, allerliebſt, beneidenswerth zu erſcheinen: — aber ſteckt man darin, iſt man es ſelbſt, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher ſagt *Göthe*:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beſtändig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu ſehn und mir zu ſchildern; — wahrſcheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen iſt, will ich ſie noch durch ein Paar pſychologiſche Bemerkungen ſpeciell erläutern.

Um einzuſehn, daß eine rein objektive und daher richtige Auffaſſung der Dinge nur dann möglich iſt, wann wir dieſelben ohne allen perſönlichen Antheil, alſo unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man ſich, wie ſehr jeder Affekt oder Leidenſchaft die Erkenntniß trübt und verfälſcht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, ſchon die urſprüngliche Anſchauung der Dinge entſtellt, färbt, verzerrt. Man erinnere ſich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut ſind, die ganze Welt ſofort eine heitere Farbe und eine lachende Geſtalt annimmt; hingegen düſter und trübe ausſieht, wann Kummer uns drückt; ſodann, wie ſelbſt ein lebloſes Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabſcheuten Vorgang werden ſoll, eine ſcheußliche Phyſiognomie zu haben ſcheint: z. B. das Schaffott, die Feſtung, auf welche wir gebracht werden, der Inſtrumentenkaſten des Chirurgus, der Reiſewagen der Geliebten u. ſ. w. ja, Zahlen, Buchſtaben, Siegel, können uns furchtbar angrinzen und wie ſchreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen ſehn die Werkzeuge zur Erfüllung unſerer Wünſche ſogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. ſ. w. Wie nun hier, bei entſchiedenem Abſcheu oder Liebe, die Verfälſchung der Vorſtellung durch den Willen unverkennbar iſt; ſo iſt ſie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenſtand, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unſern Willen, d. h. auf unſre Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit ſeinen Intereſſen, das Bewußtſeyn geräumt hat und der Intellekt frei ſeinen eigenen Geſetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abſpiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angeſpornt, aus eigenem Triebe in höchſter Spannung und Thätigkeit iſt, treten Farbe und Geſtalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer ſolchen Auffaſſung allein alſo können ächte Kunſtwerke hervorgehn, deren bleibender Werth und ſtets erneuerter Beifall eben daraus entſpringt, daß ſie allein das rein Objektive darſtellen, als welches den verſchiedenen ſubjektiven und daher entſtellten Anſchauungen, als das ihnen allen Gemeinſame und allein feſt Stehende, zum Grunde liegt und durchſchimmert als das gemeinſame Thema aller jener ſubjektiven Variationen. Denn gewiß ſtellt die vor unſern Augen ausgebreitete Natur ſich in den verſchiedenen Köpfen ſehr verſchieden dar: und wie Jeder ſie ſieht, ſo allein kann er ſie wiedergeben, ſei es durch den Pinſel, oder den Meiſſel, oder Worte, oder Gebehrden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künſtler: ſie iſt aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von ſeiner Wurzel, dem Willen, abgelöſt, frei ſchwebend, und doch höchſt energiſch thätig ſei.

Dem Jüngling, deſſen anſchauender Intellekt noch mit friſcher Energie wirkt, ſtellt ſich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den Genuß eines ſolchen Anblicks ſtört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, ſich ſo ſchön darſtellenden Gegenſtände nicht auch in einer perſönlichen Beziehung zu ihm ſtehn, vermöge deren ſie ihn intereſſiren und freuen könnten: „Hinter jenem vorſpringenden Felſen müßte die wohlberittne Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Waſſerfall die Geliebte ruhen, — dieſes ſchön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenſter das ihrige ſeyn: — aber dieſe ſchöne Welt iſt öde für mich!“ u. ſ. w. Dergleichen melancholiſche Jünglingsſchwärmereien verlangen eigentlich etwas ſich geradezu Widerſprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenſtände ſich darſtellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Intereſſenloſigkeit, ihrer Anſchauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling ſchmerzlich vermißt, ſofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer ſchmerzlichen Beimiſchung verſetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden ſeyn.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes ſo wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenſtand der Anſchauung, aber nie des Wollens iſt:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut ſich ihrer Pracht.“ — G.

Ferner iſt er erhaben, d. h. ſtimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdiſchen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles ſieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei ſeinem Anblick ſchwindet daher der Wille, mit ſeiner ſteten Noth, aus dem Bewußtſeyn, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht miſcht ſich auch noch ein Gefühl bei, daß wir dieſen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verſchiedenheit darin erliſcht, ſo daß ſie in dieſem Anſchauen Eines ſind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieſer wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keuſch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieſes ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unſer Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unſers Buſens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überſchwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Geſicht zu ſehn vermögen.

Als Zuſatz zu dem, §. 38. des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 288), über den äſthetiſchen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Geſagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenloſe, aber auch namenloſe Freude, welche der durch metalliſchen Glanz, noch mehr durch Transparenz verſtärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenſtern, noch mehr mittelſt der Wolken und ihrem Reflex, beim Sonnenuntergang, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteſte Weiſe, nämlich auf eine beinahe phyſiſch nothwendige, unſer ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unſers Willens; wodurch wir in den Zuſtand des reinen Erkennens treten, wenn gleich daſſelbe hier, in der Hauptſache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina beſteht, welches jedoch, als an ſich von Schmerz oder Wolluſt völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens iſt, alſo dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31.*)

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geſchilderten Erkenntnißweiſe, aus welcher alle ächten Werke der Künſte, der Poeſie und ſelbſt der Philoſophie entſpringen, iſt es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieſelbe demnach zu ihrem Gegenſtande die Platoniſchen Ideen hat, dieſe aber nicht in abstracto, ſondern nur anſchaulich aufgefaßt werden; ſo muß das Weſen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anſchauenden Erkenntniß liegen. Dem entſprechend hören wir als Werke des Genies am entſchiedenſten ſolche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anſchauung ausgehn und an die Anſchauung ſich wenden, alſo die der bildenden Künſte, und nächſtdem die der Poeſie, welche ihre Anſchauungen durch die Phantaſie vermittelt. — Auch macht ſich ſchon hier die Verſchiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug iſt, der mehr in der größern Gewandheit und Schärfe der diskurſiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt raſcher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen ſchaut eine andere Welt an, als ſie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hinein ſchaut, weil ſie in ſeinem Kopfe ſich objektiver, mithin reiner und deutlicher darſtellt.

Der Intellekt iſt, ſeiner Beſtimmung nach, bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er urſprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es faſt ganz bei den direkten bleibt, iſt eben darum die Sache am augenfälligſten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, iſt für ſie nicht da. Deshalb ſehn wir bisweilen mit Verwunderung, daß ſelbſt kluge Thiere etwas an ſich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unſrer Perſon.

---

*) Dieſes Kap. bezieht ſich auf §. 36 des erſten Bandes oder SS. 265—270 der erſten Aufl.

oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenſchen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntniſſe ausmacht: aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß ſtecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge: weil ſeine Anſchauungkraft, ſobald ſie nicht vom Willen angeſpornt und in Bewegung geſetzt wird, ſofort ermattet und unthätig wird, indem ſie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elaſticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Wo hingegen dies geſchieht, wo die vorſtellende Kraft des Gehirns einen ſolchen Ueberſchuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt ſich zwecklos darſtellt, als welches für die Abſichten des Willens unnütz, in den höhern Graden ſogar ſtörend iſt, und ſelbſt ihnen ſchädlich werden kann; — da iſt ſchon, wenigſtens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genie's bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichſam ein von außen hinzukommender Genius, thätig zu werden ſcheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie beſteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend ſtärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienſt des Willens, zu welchem allein ſie urſprünglich entſtanden iſt, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Phyſiologie einen ſolchen Ueberſchuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns ſelbſt, gewiſſermaaßen den monstris per excessum beizählen, welche ſie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. — Die zunächſt liegende Aeußerung, welche ein ſolcher Ueberſchuß der urſprünglichſten und grundweſentlichſten, d. i. der anſchauenden Erkenntniß hervorzurufen pflegt, iſt die Wiederholung derſelben in einem Bilde: ſo entſteht der Maler und der Bildhauer. Bei dieſen iſt demnach der Weg zwiſchen der genialen Auffaſſung und der künſtleriſchen Produktion der kürzeſte: daher iſt die Form, in welcher hier das Genie und ſeine Thätigkeit ſich darſtellt, die einfachſte und ſeine Beſchreibung am leichteſten. Dennoch iſt eben hier die Quelle nachgewieſen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunſt, auch in der Poeſie, ja in der Philoſophie, ihren Urſprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht ſo einfach iſt.

Man erinnere ſich hier des im erſten Buche erhaltenen Ergebniſſes, daß alle Anſchauung intellektual iſt und nicht bloß ſenſual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinanderſetzung dazu bringt und zugleich auch billig berückſichtigt, daß die Philoſophie des vorigen Jahrhunderts das anſchauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte“ bezeichnete; ſo wird man, daß Adelung, welcher die Sprache ſeiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte“ ſetzte, doch nicht ſo grundabſurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in ſeiner Vorſchule der Aeſthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieſes bewundrungswürdigen Mannes auch hat; ſo muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretiſche Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck iſt, die beſtändig witzelnde und in lauter Gleichniſſen einherſchreitende Darſtellung nicht die angemeſſene ſeyn kann.

Die Anſchauung nun aber iſt es, welcher zunächſt das eigentliche und wahre Weſen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weiſe, ſich aufſchließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, ſind ja nur Abſtraktionen, mithin Theilvorſtellungen aus jener und bloß durch Wegdenken entſtanden. Alle tiefe Erkenntniß, ſogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anſchaulichen Auffaſſung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum erſten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anſchauliche Auffaſſung iſt allemal der Zeugungsproceß geweſen, in welchem jedes ächte Kunſtwerk, jeder unſterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Aus Begriffen hingegen entſpringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenoſſenſchaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unſre Anſchauung ſtets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; ſo würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrſchaft des Zufalls ſtehn, welcher die Dinge ſelten zur rechten Zeit herbeibringt, ſelten zweckmäßig ordnet und meiſtens ſie in ſehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantaſie, um alle bedeutungsvollen Bilder des

Lebens zu vervollſtändigen, zu ordnen, auszumalen, feſtzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch ſie mitgetheilt werden ſoll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantaſie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug iſt. Denn nur vermöge derſelben kann dieſes, je nach den Erforderniſſen des Zuſammenhanges ſeines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenſtand oder Vorgang ſich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und ſo ſtets friſche Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anſchaulichen, ſchöpfen. Der Phantaſiebegabte vermag gleichſam Geiſter zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur ſchwach, nur ſelten und dann meiſtens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält ſich daher der Phantaſieloſe, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felſen gekittete Muſchel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn Dieſer kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanſchauung: bis ſie kommt nagt er an Begriffen und Abſtraktionen, welche doch nur Schaalen und Hülſen, nicht der Kern der Erkenntniß ſind. Die Werke der bildenden Künſte und der Poeſie, imgleichen die Leiſtungen der Mimik, können auch angeſehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantaſie haben, dieſen Mangel möglichſt zu erſetzen, Denen aber, die damit begabt ſind, den Gebrauch derſelben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und weſentliche Erkenntnißweiſe des Genies die anſchauende iſt; ſo machen den eigentlichen Gegenſtand derſelben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, ſondern die in dieſen ſich ausſprechenden Platoniſchen Ideen, wie deren Auffaſſung im 29ſten Kapitel analyſirt worden. Im Einzelnen ſtets das Allgemeine zu ſehn, iſt gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmenſch im Einzelnen auch nur das Einzelne als ſolches erkennt, da es nur als ſolches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Intereſſe, d. h. Beziehungen zu ſeinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieſes, oder aber ſchon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinſten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, ſondern geradezu erblickt, iſt der Maaßſtab ſeiner Annäherung zum Genie. Dieſem entſprechend iſt auch nur das

Weſen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenſtand des Genies: die Unterſuchung der einzelnen Phänomene iſt das Feld der Talente, in den Realwiſſenſchaften, deren Gegenſtand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander ſind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffaſſung der Ideen dadurch bedingt iſt, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß ſei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtſeyn verſchwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landſchaft uns vor Augen bringenden Liedern Göthe's, oder an den Naturſchilderungen Jean Paul's haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geiſter, d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorſtellung ſich von der Welt als Wille geſondert und gleichſam ganz davon abgelöſt hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweiſe des Genies weſentlich die von allem Wollen und ſeinen Beziehungen gereinigte iſt, folgt auch, daß die Werke deſſelben nicht aus Abſicht oder Willkühr hervorgehn, ſondern es dabei geleitet iſt von einer inſtinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeiſterung nennt, iſt nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieſer, ſeines Dienſtes unter dem Willen einſtweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abſpannung verſinkt, ſondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig iſt. Dann iſt er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von ſeinem Urſprung, dem Willen, völlig abgetrennt, iſt er jetzt die in einem Bewußtſeyn koncentrirte Welt als Vorſtellung ſelbſt. In ſolchen Augenblicken wird gleichſam die Seele unſterblicher Werke erzeugt. Hingegen iſt bei allem abſichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und ſein Thema ihm vorſchreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeiſten Geſichtern aufgedrückt iſt, beſteht eigentlich darin, daß die ſtrenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feſte Kette, welche beide zuſammenſchließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in

Beziehung auf den Willen und ſeine Zwecke aufzufaſſen, darin ſichtbar iſt. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgeſprochenſeyn, die Manumiſſion des Intellekts vom Dienſte des Willens, das Vorherrſchen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf lieſt: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für ſich ſchmerzlos und heiter iſt; ſo giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, ſchauenden Blick, als welche dem Dienſte des Willens und ſeiner Noth nicht unterthan ſind, jenen Anſtrich großer, gleichſam überirdiſcher Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und ſehr wohl mit der Melancholie der übrigen Geſichtszüge, beſonders des Mundes, zuſammenbeſteht, in dieſer Verbindung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts iſt, widerſetzt ſich jeder auf irgend etwas Anderes als ſeine Zwecke gerichteten Thätigkeit deſſelben. Daher iſt der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffaſſung der Außenwelt nur dann fähig, wann er ſich von dieſer ſeiner Wurzel wenigſtens einſtweilen abgelöſt hat. So lange er derſelben noch verbunden bleibt, iſt er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, ſondern ſchläft in Dumpfheit, ſo oft der Wille (das Intereſſe) ihn nicht weckt und in Bewegung ſetzt. Geſchieht dies jedoch, ſo iſt er zwar ſehr tauglich, dem Intereſſe des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf ſeyn muß; aber er iſt eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Weſen der Dinge zu erfaſſen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn ſo einſeitig, daß er an den Dingen nur das ſieht, was ſich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verſchwindet, theils verfälſcht ins Bewußtſeyn tritt. So wird z. B. ein in Angſt und Eile Reiſender den Rhein mit ſeinen Ufern nur als einen Queerſtrich, die Brücke darüber nur als einen dieſen ſchneidenden Strich ſehn. Im Kopfe des von ſeinen Zwecken erfüllten Menſchen ſieht die Welt aus, wie eine ſchöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan ausſieht. Freilich ſind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch ſtets jenen analoge Verfälſchung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Geſtalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erſt dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten ſchwebt und ohne vom Willen angetrieben zu ſeyn, dennoch energiſch thätig iſt. Allerdings iſt dies der Natur und Beſtimmung des Intellekts entgegen, alſo gewiſſermaaßen widernatürlich, daher eben überaus ſelten: aber gerade hierin liegt das Weſen des *Genies*, als bei welchem allein jener Zuſtand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweiſe eintritt. — In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn *Jean Paul* das Weſen des Genies in die *Beſonnenheit* ſetzt. Nämlich der Normalmenſch iſt in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch ſeinen Willen angehört, eingeſenkt: ſein Intellekt iſt erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber dieſe Dinge und das Leben ſelbſt, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amſterdammer Börſe vollkommen vernimmt was ſein Nachbar ſagt, aber das dem Rauſchen des Meeres ähnliche Geſumme der ganzen Börſe, darüber der entfernte Beobachter erſtaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, deſſen Intellekt vom Willen, alſo von der Perſon, abgelöſt iſt, bedeckt das dieſe Betreffende nicht die Welt und die Dinge ſelbſt; ſondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt ſie an und für ſich ſelbſt in objektiver Anſchauung wahr: in dieſem Sinne iſt es *beſonnen*.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie ſchließen ſich ergänzend an die im 21ſten Kapitel enthaltene Darſtellung des in der ganzen Reihe der Weſen wahrnehmbaren, *immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts*. Dieſes eben erreicht im Genie ſeinen höchſten Grad, als wo es bis zur völligen Ablöſung des Intellekts von ſeiner Wurzel, dem Willen, geht, ſo daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererſt die *Welt als Vorſtellung* zur vollkommenen Objektivation gelangt.

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon *Ariſtoteles* hat, nach Cicero (Tusc.

I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse: und Göthe ſagt:

Meine Dichtergluth war ſehr gering,
So lang ich dem Guten entgegen ging:
Dagegen brannte ſie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

Dies iſt daraus zu erklären, daß, da der Wille ſeine urſprüngliche Herrſchaft über den Intellekt ſtets wieder geltend macht, dieſer, unter ungünſtigen perſönlichen Verhältniſſen, ſich leichter derſelben entzieht; weil er von widerwärtigen Umſtänden ſich gern abwendet, gewiſſermaaßen um ſich zu zerſtreuen, und nun mit deſto größerer Energie ſich auf die fremde Auſſenwelt richtet, alſo leichter rein objektiv wird. Günſtige perſönliche Verhältniſſe wirken umgekehrt. — Die ſo häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geiſter hat ihr Sinnbild am Montblanc, deſſen Gipfel meiſtens bewölkt iſt: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenſchleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus ſeiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabſieht; dann iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meiſtens melancholiſche Genie zwiſchendurch die ſchon oben geſchilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommenſten Objektivität des Geiſtes entſpringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf ſeiner hohen Stirne ſchwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuſcher ſind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu feſt verbunden, nur unter deſſen Anſpornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in deſſen Dienſte bleibt. Sie ſind demzufolge keiner andern als perſönlicher Zwecke fähig. Dieſen gemäß ſchaffen ſie ſchlechte Gemählde, geiſtloſe Gedichte, ſeichte, abſurde, ſehr oft auch unredliche Philoſopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, ſich hohen Vorgeſetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken iſt alſo perſönlich. Daher gelingt es ihnen höchſtens, ſich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo ſie dann, ſtatt des Kerns, die Schaale faſſen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mislingen offenbar; ſo hofft Mancher, es durch ſeinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieſer gute Wille macht es unmöglich; weil derſelbe doch nur auf perſönliche Zwecke hinausläuft: bei ſolchen aber kann es weder mit Kunſt, noch Poeſie, noch Philoſophie je Ernſt werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: ſie ſtehn ſich ſelbſt im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein der von der Herrſchaft des Willens und allen ſeinen Projekten losgeriſſene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernſt verleiht, zu ächten Produktionen befähigt: und das iſt gut für ſie; ſonſt ſprängen ſie ins Waſſer. — Der gute Wille iſt in der Moral Alles; aber in der Kunſt iſt er nichts: da gilt, wie ſchon das Wort andeutet, allein das Können. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernſt des Menſchen liegt. Bei faſt Allen liegt er ausſchließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher ſie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande ſind; weil eben kein Vorſatz, keine willkührliche und abſichtliche Anſtrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernſt verleiht, oder erſetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt ſtets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher ſorgen, aus dem ſelben Grunde, geniale Individuen oft ſchlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängſel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die ſein durch daſſelbe determinirter Schwerpunkt erfordert; ſo zieht der wahre Ernſt des Menſchen die Kraft und Aufmerkſamkeit ſeines Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt: alles Andere treibt der Menſch ohne wahren Ernſt. Daher ſind allein die höchſt ſeltenen, abnormen Menſchen, deren wahrer Ernſt nicht im Perſönlichen und Praktiſchen, ſondern im Objektiven und Theoretiſchen liegt, im Stande, das Weſentliche der Dinge und der Welt, alſo die höchſten Wahrheiten, aufzufaſſen und in irgend einer Art und Weiſe wiederzugeben. Denn ein ſolcher außerhalb des Individui, in das Objektive fallender Ernſt deſſelben iſt etwas der menſchlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn iſt ein Menſch groß, und demgemäß wird alsdann ſein Schaffen einem von ihm verſchiedenen Genius zugeſchrieben, der ihn in Beſitz nehme. Einem ſolchen Menſchen iſt ſein Bilden, Dichten oder Denken Zweck, den Uebrigen iſt es Mittel. Dieſe ſuchen dabei ihre Sache, und wiſſen, in der Regel, ſie wohl zu fördern, da ſie ſich den Zeitgenoſſen anſchmiegen, bereit, den Bedürfniſſen und Launen derſelben zu dienen: daher leben ſie meiſtens in glücklichen Umſtänden; Jener oft in ſehr elenden. Denn ſein perſönliches Wohl opfert er dem objektiven Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort ſein Ernſt liegt. Sie halten es umgekehrt: darum ſind ſie klein; er aber iſt groß. Demgemäß iſt ſein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung deſſelben fängt meiſtens erſt bei der Nachwelt an: ſie leben und ſterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt iſt nur Der, welcher bei ſeinem Wirken, dieſes ſei nun ein praktiſches oder ein theoretiſches, nicht ſeine Sache ſucht; ſondern allein einen objektiven Zweck verfolgt: er iſt es aber ſelbſt dann noch, wann, im Praktiſchen, dieſer Zweck ein mißverſtandener, und ſogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen ſeyn ſollte. Daß er nicht ſich und ſeine Sache ſucht, das macht ihn, unter allen Umſtänden, groß. Klein hingegen iſt alles auf perſönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Verſetzte ſich nur in ſeiner eigenen, verſchwindend kleinen Perſon erkennt und findet. Hingegen wer groß iſt, erkennt ſich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, ſondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben iſt das Ganze ihm angelegen, und er ſucht es zu erfaſſen, um es darzuſtellen, oder um es zu erklären, oder um praktiſch darauf zu wirken. Denn ihm iſt es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieſer Ausdehnung ſeiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebürt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es beſagt, daß ſie, der menſchlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache geſucht, nicht für ſich, ſondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeiſten ſtets klein ſeyn müſſen und niemals groß ſeyn können; ſo iſt doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. ſtets und jeden Augenblick, groß ſei:

„denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht,
„Und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme“

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum ſeyn, nur ſich im Auge haben, und das heißt klein ſeyn. Hierauf beruht die ſehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor ſeinem Kammerdiener bleibt.

Das Genie iſt ſein eigener Lohn: denn das Beſte was Einer iſt, muß er nothwendig für ſich ſelbſt ſeyn. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren iſt, findet in demſelben „ſein ſchönſtes Daſeyn,“ ſagt Göthe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken; denken wir nicht: „wie glücklich iſt er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden“; ſondern: „wie glücklich muß er geweſen ſeyn im unmittelbaren Genuß eines Geiſtes, an deſſen zurückgelaſſenen Spuren Jahrhunderte ſich erquicken.“ Nicht im Ruhme, ſondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unſterblicher Kinder der Genuß. Daher ſind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhms, daraus zu beweiſen ſuchen, daß wer ihn erlangt nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Auſterſchaalen im Hofe ſeines Nachbarn neidiſche Blicke würfe, ſehr weiſe die gänzliche Unbrauchbarkeit derſelben demonſtriren wollte.

Der gegebenen Darſtellung des Weſens des Genies zufolge iſt daſſelbe in ſofern naturwidrig, als es darin beſteht, daß der Intellekt, deſſen eigentliche Beſtimmung der Dienſt des Willens iſt, ſich von dieſem Dienſte emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu ſeyn. Hierauf beruhen die dem Genie beigegebenen Nachtheile, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entſchiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenſchen, ſtreng an den Dienſt ſeines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beſchäftigt, läßt ſich anſehn als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieſer Puppen auf dem Welttheater in Bewegung geſetzt wird. Hieraus entſpringt der trockene, geſetzte Ernſt der meiſten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit ſeinem entfeſſelten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändiſchen Puppentheaters mitſpielenden, lebendigen Menſchen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern ſich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauſpiel zu genießen: — das iſt die geniale Beſonnenheit. — Aber ſelbſt der überaus verſtändige und vernünftige Mann, den man beinahe weiſe nennen könnte, iſt vom Genie gar ſehr und zwar dadurch verſchieden, daß ſein Intellekt eine *praktiſche* Richtung behält, auf die Wahl der allerbeſten Zwecke und Mittel bedacht iſt, daher im Dienſte des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beſchäftigt iſt. Der feſte, praktiſche Lebensernſt, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, ſetzt voraus, daß der Intellekt *nicht* den Dienſt des Willens verlaſſe, um hinauszuſchweifen zu Dem, was dieſen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des *Genie's* iſt. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leiſtungen im Praktiſchen Geeignete, iſt es gerade dadurch, daß die Objekte ſeinen Willen lebhaft erregen und zum raſtloſen Nachforſchen ihrer Verhältniſſe und Beziehungen anſpornen. Auch ſein Intellekt iſt alſo mit dem Willen feſt verwachſen. Vor dem genialen Kopf hingegen ſchwebt, in ſeiner objektiven Auffaſſung, die Erſcheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenſtand der Kontemplation, der ſein Wollen aus dem Bewußtſeyn verdrängt. Um dieſen Punkt dreht ſich der Unterſchied zwiſchen der Befähigung zu *Thaten* und der zu *Werken*. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Vorausſetzung hat: die erſtere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geiſtesgegenwart und Entſchloſſenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgeſetzt den Dienſt des Willens beſorge. Wo das Band zwiſchen Intellekt und Wille gelöſt iſt, wird der von ſeiner natürlichen Beſtimmung abgewichene Intellekt den Dienſt des Willens vernachläſſigen: er wird z. B. ſelbſt in der Noth des Augenblicks noch ſeine Emancipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem maleriſchen Eindruck nach aufzufaſſen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verſtändigen Mannes hingegen iſt ſtets auf ſeinem Poſten, iſt auf die Umſtände und deren Erforderniſſe gerichtet: ein ſolcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemeſſene beſchließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, perſönliche Fehltritte, ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgeſetzt iſt, daß ſein Intellekt nicht ausſchließlich der Führer und Wächter ſeines Willens bleibt, ſondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anſpruch genommen wird. Den Gegenſatz, in welchem die beiden hier abſtrakt dargeſtellten, gänzlich verſchiedenen Arten der Befähigung zu einander ſtehn, hat Göthe uns im Widerſpiel des Taſſo und Antonio veranſchaulicht. Die oft bemerkte Verwandtſchaft des Genies mit dem Wahnſinn beruht eben hauptſächlich auf jener, dem Genie weſentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Dieſe aber ſelbſt iſt keineswegs Dem zuzuſchreiben, daß das Genie von geringerer Intenſität des Willens begleitet ſei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenſchaftlichen Charakter bedingt iſt: ſondern ſie iſt daraus zu erklären, daß der praktiſch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle Maaß des für einen energiſchen Willen erforderten Intellekts hat, während den meiſten Menſchen ſogar dieſes abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt beſteht, dergleichen zum Dienſte keines Willens erfordert iſt. Dieſerhalb eben ſind die Männer der ächten Werke tauſend Mal ſeltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben iſt es, vermöge deſſen dieſer das entſchiedene Uebergewicht erhält, ſich vom Willen losmacht und nun, ſeines Urſprungs vergeſſend, aus eigener Kraft und Elaſticität frei thätig iſt; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehn.

Eben dieſes nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienſte des Willens emancipirten Intellekts beſteht, hat zur Folge, daß die Produktionen deſſelben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde muſicirt, oder philoſophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies iſt kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu ſeyn gehört zum Charakter der Werke des Genies: es iſt ihr Adelsbrief. Gerade deshalb geht beim Genuß derſelben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem ſchweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Dieſem analog ſehn wir auch außerdem das Schöne ſelten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und ſchönen Bäume tragen kein Obſt: die Obſtbäume ſind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenroſe iſt nicht fruchtbar, ſondern die kleine, wilde, faſt geruchloſe iſt es. Die ſchönſten Gebäude ſind nicht die nützlichen: ein Tempel iſt kein Wohnhaus. Ein Menſch von hohen, ſeltenen Geiſtesgaben, genöthigt einem bloß nützlichen Geſchäft, dem der Gewöhnlichſte gewachſen wäre, obzuliegen, gleicht einer köſtlichen, mit ſchönſter Malerei geſchmückten Vaſe, die als Kochtopf verbraucht wird.

Der bloß praktiſche Menſch alſo gebraucht ſeinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur beſtimmte, nämlich zum Auffaſſen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Beſtimmung deſſelben entgegen, zum Auffaſſen des objektiven Weſens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, ſondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müſſen dem damit begünſtigten Individuo vielfältige Nachtheile erwachſen. Denn ſein Intellekt wird gleichſam der Diener zweier Herren ſeyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, ſich von dem ſeiner Beſtimmung entſprechenden Dienſte losmacht, um ſeinen eigenen Zwecken nachzugehn, wodurch er den Willen oft ſehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das ſo begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in ſeinem Betragen bisweilen an den Wahnſinn erinnert. Zunächſt wird es, vermöge ſeiner geſteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne ſehn; während der Dienſt des Willens hauptſächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft ſich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miſeren des Willens richtet; ſo wird ſie dieſe leicht zu lebhaft auffaſſen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Darum fehlt dem Genie die Nüchternheit, welche gerade darin beſteht, daß man in den Dingen nichts weiter ſieht, als was ihnen, beſonders in Hinſicht auf unſere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner

Menſch ein Genie ſeyn. Zu den angegebenen Nachtheilen geſellt ſich nun noch die übergroße Senſibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit ſich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit des Wollens, die ſich phyſiſch als Energie des Herzſchlags darſtellt. Aus allem Dieſen entſpringt ſehr leicht jene Ueberſpanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener ſchnelle Wechſel der Laune, unter vorherrſchender Melancholie, die Göthe uns im Taſſo vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Faſſung, abgeſchloſſene Ueberſicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgeſtattete Normalmenſch, im Vergleich mit der bald träumeriſchen Verſunkenheit, bald leidenſchaftlichen Aufregung des Genialen, deſſen innere Qual der Mutterſchooß unſterblicher Werke iſt. — Zu dieſem Allen kommt noch, daß das Genie weſentlich einſam lebt. Es iſt zu ſelten, als daß es leicht auf ſeines Gleichen treffen könnte, und zu verſchieden von den Uebrigen, um ihr Geſelle zu ſeyn. Bei ihnen iſt das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher ſind ihre Freuden nicht ſeine, ſeine nicht ihre. Sie ſind bloß moraliſche Weſen und haben bloß perſönliche Verhältniſſe: er iſt zugleich ein reiner Intellekt, der als ſolcher der ganzen Menſchheit angehört. Der Gedankengang des von ſeinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelöſten und nur periodiſch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird ſich von dem des normalen, auf ſeinem Stamme haftenden, bald durchweg unterſcheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, iſt Jener nicht zum gemeinſchaftlichen Denken, d. h. zur Konverſation mit den Andern geeignet: ſie werden an ihm und ſeiner drückenden Ueberlegenheit ſo wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher ſich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit ſeines Gleichen, obſchon ſie in der Regel nur durch ihre nachgelaſſenen Werke möglich iſt, vorziehn. Sehr richtig ſagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichſte Loos, was dem Genie werden kann, iſt Entbindung vom Thun und Laſſen, als welches nicht ſein Element iſt, und freie Muße zu ſeinem Schaffen. — Aus dieſem Allen ergiebt ſich, daß wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß deſſelben ſchwelgt, hoch beglücken mag; daſſelbe dennoch keineswegs geeignet iſt, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies beſtätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in ſeinem Treiben und Leiſten ſelbſt, meiſtens mit ſeiner Zeit im Widerſpruch und Kampfe ſteht. Die bloßen Talentmänner kommen ſtets zu rechter Zeit: denn, wie ſie vom Geiſte ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß derſelben hervorgerufen werden; ſo ſind ſie auch gerade nur fähig dieſem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortſchreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenoſſen, oder in die ſchrittweiſe Förderung einer ſpeciellen Wiſſenſchaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächſten Generation jedoch ſind ihre Werke nicht mehr genießbar: ſie müſſen durch andere erſetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in ſeine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohl geregelter und überſehbarer Ordnung ſein völlig excentriſcher Lauf fremd iſt. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, ſondern wirft ſeine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn, (wie der ſich dem Tode weihende Imperator ſeinen Speer unter die Feinde) auf welcher die Zeit ſolche erſt einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während deſſen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangeliſten ausdrücken: *ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος.* (Joh. 7, 6.). — Das **Talent** vermag zu leiſten was die Leiſtungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehenſionsfähigkeit der Uebrigen überſchreitet: daher findet es ſogleich ſeine Schätzer. Hingegen geht die Leiſtung des **Genies** nicht nur über die Leiſtungs- ſondern auch über die Apprehenſionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden dieſe ſeiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem ſie nicht ein Mal zu ſehn vermögen: daher ſie nur mittelbar, alſo ſpät, Kunde davon erhalten und ſogar dieſe nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß ſagt Göthe im Lehrbrief: „Die

„Nachahmung iſt uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht „leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, ſeltner geſchätzt.“ Und **Chamfort** ſagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-de là cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs.

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der ſomatiſchen Seite betrachten; ſo finden wir es durch mehrere anatomiſche und phyſiologiſche Eigenſchaften bedingt, welche einzeln ſelten vollkommen vorhanden, noch ſeltener vollſtändig beiſammen, dennoch alle unerläßlich erfordert ſind; ſo daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, faſt portentoſe Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung iſt ein abnormes Ueberwiegen der Senſibilität über die Irritabilität und Reproductionskraft, und zwar, was die Sache erſchwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn ſie bleiben ſtets ſubjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralſyſtem vom Ganglienſyſtem durch vollkommene Iſolation rein geſchieden ſeyn, ſo daß es mit dieſem in vollkommenem Gegenſatz ſtehe, wodurch das Gehirn ſein Paraſitenleben auf dem Organismus recht entſchieden, abgeſondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch ſein erhöhtes Leben und raſtloſe Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er ſelbſt von energiſcher Lebenskraft und wohl konſtituirt iſt: auch dieſes Letztere alſo gehört zu den Bedingungen. Ja ſogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des ſpeciellen und engen Konſenſus dieſes Theiles mit dem Gehirn. Hauptſächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, beſonders breit und hoch ſeyn, hingegen wird die Tiefendimenſion zurückſtehn, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Geſtalt deſſelben im Ganzen und in den Theilen, kommt ohne Zweifel ſehr viel an: allein dies genau zu beſtimmen, reichen unſre Kenntniſſe noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmaſſe muß von der äußerſten Feinheit und Vollendung ſeyn und aus der reinſten, ausgeſchiedenſten, zarteſten und erregbarſten Nervenſubſtanz beſtehn: gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen zur grauen Subſtanz entſchiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Im Gegenſatz des überwiegenden Gehirns müſſen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn ſeyn. Ein ſchön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmaſſe, muß das Gehirn ſchützen, ohne es irgend einzuengen. Dieſe ganze Beſchaffenheit des Gehirns und Nervenſyſtems iſt das Erbtheil von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieſelbe iſt aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, als Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenſchaftliches Temperament hinzukommt, ſich ſomatiſch darſtellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächſt jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen ſeine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entſtandenen Oeffnung in dieſen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von ſeiner beſtändigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verſchiedene, Bewegung, welche in einer Erſchütterung ſeiner ganzen Maſſe bei jedem Pulsſchlage beſteht und deren Energie ſeiner hier vermehrten Quantität entſprechen muß, wie denn dieſe Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung ſeiner Thätigkeit iſt. Dieſer iſt eben daher auch eine kleine Statur und beſonders ein kurzer Hals günſtig, weil, auf dem kürzeren Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb ſind die großen Geiſter ſelten von großem Körper. Jedoch iſt jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. Göthe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; ſo wird die von der Mutter ſtammende günſtige Beſchaffenheit des Gehirns höchſtens ein Talent, einen feinen Verſtand, den das alsdann eintretende Phlegma unterſtützt, hervorbringen: aber ein phlegmatiſches Genie iſt unmöglich. Aus dieſer vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären ſich viele der oben geſchilderten Temperamentsfehler deſſelben. Iſt hingegen dieſe Bedingung ohne die erſtere, alſo bei gewöhnlich oder gar ſchlecht konſtituirtem Gehirn vorhanden; ſo giebt ſie Lebhaftigkeit ohne Geiſt, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menſchen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meiſtens der ältere, wie es z. B. *Kant's* Fall war, iſt zunächſt daraus erklärlich, daß nur bei *ſeiner* Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenſchaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter ſtammende Bedingung durch ungünſtige Umſtände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine beſondere Bemerkung hinzuzufügen über den *kindlichen* Charakter des Genie's, d. h. über eine gewiſſe Aehnlichkeit, welche zwiſchen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich iſt, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervenſyſtem entſchieden überwiegend: denn ſeine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; ſo daß bereits mit dem ſiebenten Jahre das Gehirn ſeine volle Ausdehnung und Maſſe erlangt hat. Schon *Bichat* ſagt daher: dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans. (de la vie et de la mort. Art. 8, §. 6.). Am ſpäteſten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalſyſtems an, und erſt beim Eintritt des Mannesalters ſind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo ſie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus iſt es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, ſo klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretiſchen Beſchäftigung aufgelegter und tauglicher als die Erwachſenen ſind: ſie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenſchaft. Denn Intellekt und Gehirn ſind Eins, und eben ſo iſt das Genitalſyſtem Eins mit der heftigſten aller Begierden: daher ich daſſelbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heilloſe Thätigkeit dieſes Syſtems noch ſchlummert, während die des Gehirns ſchon volle Regſamkeit hat, iſt die Kindheit die Zeit der Unſchuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unſern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, ſehnſüchtig zurückblicken. Die Baſis jenes Glückes aber iſt, daß in der Kindheit unſer ganzes Daſeyn viel mehr im Erkennen als im Wollen liegt; welcher Zuſtand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenſtände unterſtützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanz des Lebens, ſo friſch, ſo zauberiſch ſchimmernd, ſo anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, ſchwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit ſind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein ſchwaches Gegengewicht. Der unſchuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael ſeine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, iſt aus dem Geſagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geiſteskräfte ſich viel früher, als die Bedürfniſſe, welchen zu dienen ſie beſtimmt ſind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, ſehr zweckmäßig. Denn in dieſer Zeit der vorwaltenden Intelligenz ſammelt der Menſch einen großen Vorrath von Erkenntniſſen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfniſſe. Daher iſt ſein Intellekt jetzt unabläſſig thätig, faßt begierig alle Erſcheinungen auf, brütet darüber und ſpeichert ſie ſorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die ſehr viel mehr Honig ſammelt, als ſie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfniſſe. Gewiß iſt was der Menſch bis zum Eintritt der Pubertät an Einſicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch ſo gelehrt: denn es iſt die Grundlage aller menſchlichen Erkenntniſſe. — Bis zur ſelben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plaſticität vor, deren Kräfte ſpäterhin, nachdem ſie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metaſtaſe, ſich auf das Generationsſyſtem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geſchlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretiſche, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald ſtürmiſche, bald ſchwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernſte Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilſchwangere Trieb fehlt, iſt das Wollen deſſelben ſo gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unſchuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entſteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich iſt. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszuſprechen: im Ueberſchuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfniſſe des Willens, und im daraus entſpringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich iſt jedes Kind gewiſſermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewiſſermaaßen ein Kind. Die Verwandſchaft Beider zeigt ſich zunächſt in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies iſt: ſie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; ſo daß eine gewiſſe Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemer's Mittheilungen über Göthe wird (Bd. I. S. 184.) erwähnt, daß Herder und Andere Göthen tadelnd nachſagten, er ſei ewig ein großes Kind: gewiß haben ſie es mit Recht geſagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er ſei zeitlebens ein Kind geblieben. (Niſſen's Biographie Mozart's: SS. 2 und 529.) Jedes Genie iſt ſchon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinſchaut als in ein Fremdes, ein Schauſpiel, daher mit rein objektivem Intereſſe. Demgemäß hat es, ſo wenig wie das Kind, jene trockene Ernſthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des ſubjektiven Intereſſes fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun ſehn. Wer nicht Zeit Lebens gewiſſermaaßen ein großes Kind bleibt, ſondern ein ernſthafter, nüchterner, durchweg geſetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein ſehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieſer Welt ſeyn; nur nimmermehr ein Genie. In der That iſt das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des ſenſibeln Syſtems und der erkennenden Thätigkeit ſich bei ihm, abnormer Weiſe, das ganze Leben hindurch erhält, alſo hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht ſich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menſchen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geiſtiges Streben und eine geniale Eccentricität unverkennbar iſt. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: ſie verpuppen ſich und erſtehn, im Mannesalter, als eingefleiſchte Philiſter, über die man erſchrickt, wann man ſie in ſpätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Göthe's ſchöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was ſie verſprechen; junge

„Leute ſehr ſelten, und wenn ſie Wort halten, hält es ihnen die „Welt nicht." (Wahlverw. Th. I. K. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die ſie für das Verdienſt hoch empor hielt, nachher Denen aufſetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Abſichten werden, oder aber ſie zu betrügen verſtehn.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervenſyſtems und der Intelligenz in der Kindheit, nebſt dem Zurücktreten derſelben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Beſtätigung dadurch, daß bei dem Thiergeſchlecht, welches dem Menſchen am nächſten ſtehet, den Affen, daſſelbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es iſt allmälig ſo ziemlich gewiß geworden, daß der ſo höchſt intelligente Orang-Utan ein junger Pongo iſt, welcher, wann herangewachſen, die große Menſchenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erſtaunliche Intelligenz verliert, indem der untere thieriſche Theil des Geſichts ſich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thieriſch geſtalten, die Thätigkeit des Nervenſyſtems ſinkt und an ihre Stelle eine außerordentliche Muskelkraft ſich entwickelt, welche, als zu ſeiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüſſig macht. Beſonders wichtig iſt, was in dieſer Hinſicht Friedrich Cüvier ſagt und Flourens erläutert hat in einer Recenſion der histoire naturelle des Erſteren, welche ſich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zuſätzen, beſonders abgedruckt iſt unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daſelbſt, S. 50, heißt es: l'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge. — Ferner S. 87. „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semnopithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes“, dit Mr. Frèd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité.“ — Und S. 118: La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques. Dieſes Letztere beſtätigt meinen Satz, daß der Intellekt, ſo gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes als ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt.

Kapitel 32.*)

Ueber den Wahnſinn.

Die eigentliche Geſundheit des Geiſtes beſteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich iſt dieſe nicht ſo zu verſtehn, daß unſer Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unſer zurückgelegter Lebensweg ſchrumpft in der Zeit zuſammen, wie der des zurückſehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns ſchwer, die einzelnen Jahre zu unterſcheiden; die Tage ſind meiſtens unkenntlich geworden. Eigentlich aber ſollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichſam einander decken, in der Erinnerung ſo zuſammenlaufen, daß ſie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutſame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden ſeyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz geſund iſt. — Als den zerriſſenen Faden dieſer, wenn auch in ſtets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnſinn dargeſtellt. Zur Beſtätigung hievon diene folgende Betrachtung.

---

*) Dieſes Kap. bezieht ſich auf die zweite Hälfte des §. 36 des erſten Bandes, oder auf SS. 276—280 der erſten Aufl.

Das Gedächtniß eines Geſunden gewährt über einen Vorgang, deſſen Zeuge er geweſen, eine Gewißheit, welche als eben ſo feſt und ſicher angeſehn wird, wie ſeine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derſelbe, wenn von ihm beſchworen, vor Gericht dadurch feſtgeſtellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnſinns die Ausſage eines Zeugen ſofort entkräften. Hier alſo liegt das Kriterium zwiſchen Geiſtesgeſundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, deſſen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich ſelbſt den Verdacht des Wahnſinns; es ſei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum geweſen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mistrauen; ſo hält er mich für verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne geſcheute Gedanken, ſelbſt richtige Urtheile zutrauen: aber ſeinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen.

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnſinn verhältnißmäßig am häufigſten bei Schauſpielern eintritt. Welchen Misbrauch treiben aber auch dieſe Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben ſie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufriſchen: dieſe Rollen ſind aber ſämmtlich ohne Zuſammenhang, ja im Widerſpruch und Kontraſt mit einander, und jeden Abend iſt der Schauſpieler bemüht, ſich ſelbſt ganz zu vergeſſen, um ein völlig Anderer zu ſeyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnſinn.

Die im Texte gegebene Darſtellung der Entſtehung des Wahnſinns wird faßlicher werden, wenn man ſich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unſer Intereſſe, unſern Stolz, oder unſere Wünſche ſtark verletzen, wie ſchwer wir uns entſchließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernſter Unterſuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abſpringen, oder abſchleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von ſelbſt uns in den Sinn kommen und, wenn verſcheucht, uns ſtets wieder beſchleichen, daher wir ihnen ſtundenlang nachhängen. In jenem Widerſtreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu laſſen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnſinn auf den Geiſt einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt aſſimilirt werden, d. h. im Syſtem der ſich auf unſern Willen und ſein Intereſſe beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geſchehen iſt, ſchmerzt er ſchon viel weniger: aber dieſe Operation ſelbſt iſt oft ſehr ſchmerzlich, geht auch meiſtens nur langſam und mit Widerſtreben von Statten. Inzwiſchen kann nur ſofern ſie jedesmal richtig vollzogen worden, die Geſundheit des Geiſtes beſtehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerſtreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewiſſe Vorfälle oder Umſtände völlig unterſchlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zuſammenhangs wegen, die dadurch entſtandene Lücke beliebig ausgefüllt; — ſo iſt der Wahnſinn da. Denn der Intellekt hat ſeine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Menſch bildet ſich jetzt ein was nicht iſt. Jedoch wird der ſo entſtandene Wahnſinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängſtigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig ſei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Anſicht erwähnt. Karlo Gozzi im Mostro turchino, Akt I, Sc. 2, führt uns eine Perſon vor, welche einen Vergeſſenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat: dieſe ſtellt ſich ganz wie eine Wahnſinnige dar.

Der obigen Darſtellung zufolge kann man alſo den Urſprung des Wahnſinns anſehn als ein gewaltſames „Sich aus dem Sinn ſchlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich iſt mittelſt des „Sich in den Kopf ſetzen" irgend einer andern. Seltener iſt der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf ſetzen" das Erſte und das „Sich aus dem Sinn ſchlagen" das Zweite iſt. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beſtändig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: ſo z. B. bei manchem verliebten Wahnſinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entſetzlichen Vorfall entſtandenen Wahnſinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichſam krampfhaft feſt, ſo daß kein anderer, am wenigſten ein ihm entgegenſtehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Weſentliche des Wahnſinns daſſelbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zuſammenhängenden Rückerinnerung, wie ſolche die Baſis unſerer geſunden, vernünftigen Beſonnenheit iſt. — Vielleicht könnte der hier dargeſtellte Gegenſatz der Entſtehungsweiſe, wenn mit Urtheil angewandt, einen ſcharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den pſychiſchen Urſprung des Wahnſinns in Betracht genommen, alſo den durch äußere, objektive Anläſſe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein ſomatiſchen Urſachen, auf Misbildungen, oder partiellen Desorganiſationen des Gehirns, oder ſeiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, den andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptſächlich bei dieſer Art des Wahnſinns mögen falſche Sinnesanſchauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Urſachen des Wahnſinns meiſtens von einander participiren, zumal die pſychiſche von der ſomatiſchen. Es iſt damit, wie mit dem Selbſtmorde: ſelten mag dieſer aus dem äußern Anlaß allein entſpringen, ſondern ein gewiſſes körperliches Misbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieſes erreicht, iſt ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchſten Grade deſſelben gar keiner. Daher iſt kein Unglück ſo groß, daß es Jeden zum Selbſtmord bewöge, und keines ſo klein, daß nicht ſchon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die pſychiſche Entſtehung des Wahnſinns dargelegt, wie ſie bei dem, wenigſtens allem Anſchein nach, Geſunden, durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem ſomatiſch bereits ſtark dazu Disponirten wird eine ſehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend ſeyn: ſo z. B. erinnere ich mich eines Menſchen im Irrenhauſe, welcher Soldat geweſen und wahnſinnig geworden war, weil ſein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entſchiedener körperlicher Anlage, bedarf es, ſobald dieſe zur Reife gekommen, gar keines Anlaſſes.

Daß es eine *mania sine delirio*, Raſerei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol beſtritten, und ſeitdem iſt viel dafür und dawider geſagt worden. Die Frage iſt nur empiriſch zu entſcheiden. Wenn aber ein ſolcher Zuſtand wirklich vorkommt; ſo iſt er daraus zu erklären, daß hier der Wille ſich der Herrſchaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodiſch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungeſtühme, zerſtörende Naturkraft auftritt, und demnach ſich äußert als die Sucht Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der ſo losgelaſſene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Roſſe, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen ſind. Jedoch wird bloß die Vernunft, alſo die reflektive Erkenntniß, von jener Suspenſion getroffen, nicht auch die intuitive; da ſonſt der Wille ohne alle Leitung, folglich der Menſch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Raſende die Objekte wahr, da er auf ſie losbricht; hat auch Bewußtſeyn ſeines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung deſſelben. Aber er iſt ohne alle Reflexion, alſo ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rückſicht auf das Abweſende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber iſt und die Vernunft die Herrſchaft wiedererlangt hat, iſt ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben iſt, ſondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, ſich ihr auf eine Weile ganz zu entziehn.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturſchönheit *).

Den Anblick einer ſchönen Landſchaft ſo überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige *Wahrheit und Konſequenz* der Natur bei. Dieſe befolgt hier freilich nicht den logiſchen Leitfaden, im Zuſammenhange der Erkenntnißgründe, der Vorderſätze und Nachſätze, Prämiſſen und Konkluſionen; aber doch den ihm analogen des Kauſalitätsgeſetzes, im ſichtlichen Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiſeſte, welche ein Gegenſtand durch ſeine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perſpektive u. ſ. w. erhält, wird durch ſeine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indiſche Sprichwort „jedes Reiskörnchen wirft ſeinen Schatten“ findet hier Bewährung. Daher zeigt ſich hier Alles ſo durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zuſammenhängend und ſkrupulos richtig. Wenn wir nun den Anblick einer ſchönen Ausſicht bloß als *Gehirnphänomen* in Betracht nehmen; ſo iſt er das einzige ſtets ganz regelrechte, tadelloſe und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unſere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet ſind. Aus dieſem Vorzug des Anblicks der ſchönen Natur iſt zunächſt das Harmoniſche und durchaus Befriedigende ſeines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günſtige Wirkung, welche derſelbe auf unſer geſammtes Denken hat, als welches dadurch, in ſeinem formalen Theil, richtiger geſtimmt und gewiſſermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadelloſe Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion verſetzt und nun das Denken im Konſequenten, Zuſammenhangenden, Regelrechten und Harmoniſchen aller ſeiner Proceſſe, jene Methode der Natur zu befolgen ſucht, nachdem es durch ſie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine ſchöne

---

*) Dieſes Kap. ſteht in Beziehung zu §. 38 des erſten Bandes, oder SS. 251—260 der erſten Aufl.

Ausſicht iſt daher ein Kathartikon des Geiſtes, wie die Muſik, nach Ariſtoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigſten denken. —

Daß der ſich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns ſo leicht in eine ernſte, auch wohl erhabene Stimmung verſetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entſtehende Umriß des Gebirges die einzige ſtets bleibende Linie der Landſchaft iſt, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige ſchnell hinwegrafft, zumal unſere eigene, ephemere Perſon. Nicht, daß beim Anblick des Gebirgs alles Dieſes in unſer deutliches Bewußtſeyn träte, ſondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unſerer Stimmung. —

Ich möchte wiſſen, warum, während für die menſchliche Geſtalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteſte und die von unten die ungünſtigſte iſt, hinſichtlich der landſchaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Der mächtige Unterſchied zwiſchen den Engliſchen, richtiger Chineſiſchen Gärten und den jetzt immer ſeltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, alt-franzöſiſchen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, dieſe im ſubjektiven Sinne angelegt ſind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er ſich in Baum, Staude, Berg und Gewäſſer objektivirt, zu möglichſt reinem Ausdruck dieſer ſeiner Ideen, alſo ſeines eigenen Weſens, gebracht. In den Franzöſiſchen Gärten hingegen ſpiegelt ſich nur der Wille des Beſitzers, welcher die Natur unterjocht hat, ſo daß ſie, ſtatt ihrer Ideen, die ihm entſprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geſchorene Hecken, in allerhand Geſtalten geſchnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. ſ. w.

Kapitel 34. *)

Ueber das innere Weſen der Kunſt.

Nicht bloß die Philoſophie, ſondern auch die ſchönen Künſte arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daſeyns zu löſen. Denn in jedem Geiſte, der ſich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, iſt, wie verſteckt und unbewußt es auch ſeyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Weſen der Dinge, des Lebens, des Daſeyns, zu erfaſſen. Denn Dieſes allein hat Intereſſe für den Intellekt als ſolchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, alſo reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Intereſſe haben. — Dieſerhalb iſt das Ergebniß jeder rein objektiven, alſo auch jeder künſtleriſchen Auffaſſung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Weſen des Lebens und Daſeyns, eine Antwort mehr auf die Frage „was iſt das Leben?“ — Dieſe Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunſtwerk, auf ſeine Weiſe, völlig richtig. Allein die Künſte reden ſämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anſchauung, nicht die abſtrakte und ernſte der *Reflexion*: ihre Antwort iſt daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Alſo für die *Anſchauung* beantwortet jedes Kunſtwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Muſik beantwortet ſie; und zwar tiefer als alle anderen, indem ſie, in einer ganz unmittelbar verſtändlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht überſetzbar iſt, das innerſte Weſen alles Lebens und Daſeyns ausſpricht. Die übrigen Künſte alſo halten ſämmtlich dem Frager ein anſchauliches Bild vor und ſagen: „ſiehe hier, das iſt das Leben!“ — Ihre Antwort, ſo richtig ſie auch ſeyn mag, wird jedoch immer nur eine einſtweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn ſie geben immer nur ein Fragment, ein Beiſpiel ſtatt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des *Begriffes* gegeben werden kann. Für dieſen daher, alſo für die Reflexion und in abstracto, eine eben deßhalb bleibende und für immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — iſt die Aufgabe der Philoſophie. Inzwiſchen ſehn wir hier, worauf die Verwandſchaft der Philoſophie mit den ſchönen Künſten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären ſehr verſchieden, doch in der Wurzel dieſelbe iſt.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 49 des erſten Bandes, oder S. S. 336 – 342 der erſten Aufl.

Jedes Kunſtwerk iſt demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge ſo zu zeigen, wie ſie in Wahrheit ſind, aber, durch den Nebel objektiver und ſubjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Dieſen Nebel nimmt die Kunſt hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darſtellenden Künſtler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge ſelbſt redet, deren Ausſagen ſie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetſchen. Deßhalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht lieſt, oder das Kunſtwerk betrachtet, aus eigenen Mittel beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: denn er faßt nur ſo viel davon, als ſeine Fähigkeit und ſeine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer ſein Senkblei ſo tief hinabläßt, als deſſen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder ſich hinzuſtellen, wie vor einen Fürſten, abwartend, ob und was es zu ihm ſprechen werde; und, wie jenen, auch dieſes nicht ſelbſt anzureden: denn da würde er nur ſich ſelbſt vernehmen. — Dem Allen zufolge iſt in den Werken der darſtellenden Künſte zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieſelbe actualiter und explicite zu liefern iſt die Philoſophie bemüht, welche in dieſem Sinne ſich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was ſie zu liefern verſpricht wäre gleichſam ein ſchon realiſirter und baarer Gewinn, ein feſter und bleibender Beſitz; während der aus den Leiſtungen und Werken der Kunſt hervorgehende nur ein ſtets neu zu erzeugender iſt. Dafür aber macht ſie nicht bloß an Den, der ihre Werke ſchaffen, ſondern auch an Den, der ſie genießen ſoll, abſchreckende, ſchwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künſte groß iſt. —

je je

Die oben zum Genuß eines Kunſtwerks verlangte Mitwirkung des Beſchauers beruht zum Theil darauf, daß jedes Kunſtwerk nur durch das Medium der Phantaſie wirken kann, daher es dieſe anregen muß und ſie nie aus dem Spiel gelaſſen werden und unthätig bleiben darf. Dies iſt eine Bedingung der äſthetiſchen Wirkung und daher ein Grundgeſetz aller ſchönen Künſte. Aus demſelben aber folgt, daß, durch das Kunſtwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur ſo viel, als erfordert iſt, die Phantaſie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch ſogar der Schriftſteller ſtets dem Leſer noch etwas zu denken übrig laſſen; da Voltaire ſehr richtig geſagt hat: le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunſt aber iſt überdies das Allerbeſte zu geiſtig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantaſie des Beſchauers geboren, wiewohl durch das Kunſtwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skitzen großer Meiſter oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß ſie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet ſind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeiſterung doch nicht bis zu ſeiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgeſetzter Bemühung, mittelſt kluger Ueberlegung und beharrlicher Abſichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus dem in Rede ſtehenden äſthetiſchen Grundgeſetz wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchſten Grad erreichen kann, nie eine äſthetiſche Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der ſchönen Kunſt ſind. Denn ſie laſſen der Phantaſie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide alſo wenden ſich an die Phantaſie des Beſchauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entſteht und die Phantaſie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poeſie ſich ſogar allein an die Phantaſie, welche ſie mittelſt bloßer Worte in Thätigkeit verſetzt. —

Ein willkührliches Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, iſt, in jeder, der Grundcharakter der Pfuſcherei. Ein ſolches zeigt ſich in den nichts tragenden Stützen, den zweckloſen Voluten, Bauſchungen und Vorſprüngen ſchlechter Architektur, in den nichtsſagenden Läufen und Figuren, nebſt dem zweckloſen Lerm ſchlechter Muſik, im Klingklang der Reime ſinnarmer Gedichte, u. ſ. w. —

In Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Anſicht von der Kunſt, iſt ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der *Ideen* der Welt (im Platoniſchen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort *Idee* anerkenne). Die *Ideen* aber ſind weſentlich ein Anſchauliches und daher, in ſeinen nähern Beſtimmungen, Unerſchöpfliches. Die Mittheilung eines ſolchen kann daher nur auf dem Wege der Anſchauung geſchehn, welches der der Kunſt iſt. Wer alſo von der Auffaſſung einer *Idee* erfüllt iſt, iſt gerechtfertigt, wenn er die Kunſt zum Medium ſeiner Mittheilung wählt. — Der bloße *Begriff* hingegen iſt ein vollkommen Beſtimmbares, daher zu Erſchöpfendes, deutlich Gedachtes, welches ſich, ſeinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein *Kunſtwerk* mittheilen zu wollen, iſt ein ſehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne Kenntniß des Zwecks. Daher iſt ein Kunſtwerk, deſſen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunſt, oder beim Leſen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Muſik (die etwas Beſtimmtes zu ſchildern bezweckt), durch alle die reichen Kunſtmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchſchimmern und am Ende hervortreten ſehn, welcher der Kern dieſes Werkes war, deſſen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken deſſelben beſtanden hat und demnach durch die Mittheilung deſſelben von Grund aus erſchöpft iſt; ſo empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir ſehn uns getäuſcht und um unſere Theilnahme und Aufmerkſamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunſtwerkes ſind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehn können. Das Merkmal jenes hybriden Urſprungs aus bloßen Begriffen iſt, daß der Urheber eines Kunſtwerks, ehe er an die Ausführung gieng, mit deutlichen

Worten angeben konnte, was er darzuſtellen beabſichtigte: denn da wäre durch dieſe Worte ſelbſt ſein ganzer Zweck zu erreichen geweſen. Denken ſoll freilich der Künſtler, bei der Anordnung ſeines Werkes: aber nur *das* Gedachte, was *geſchaut* wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus *einem* Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeiſterung der erſten Konception vollendet, und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyriſche Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung ſich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von ſelbſt eintreffen, wie unwillkührlich ergießt, — daß, ſage ich, dieſe Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeiſterung des Augenblicks, der Inſpiration, der freien Regung des Genius zu ſeyn, ohne alle Einmiſchung der Abſichtlichkeit und Reflexion; daher ſie eben durch und durch erfreulich und genießbar ſind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer iſt, als die der größern Kunſtwerke, von langſamer und überlegter Ausführung. An allen dieſen nämlich, alſo an den großen hiſtoriſchen Gemählden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. ſ. w. hat die Reflexion, die Abſicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verſtand, Technik und Routine müſſen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeiſterung gelaſſen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, dieſe durchziehen. Hieraus iſt es erklärlich, daß alle ſolche Werke, die vollkommenſten Meiſterſtücke der allergrößten Meiſter (wie z. B. Hamlet, Fauſt, die Oper D. Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemiſcht enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu ſind die Meſſiade, die Gerusalemme liberata, ſogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch ſchon Horaz die kühne Bemerkung: quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber Dies ſich ſo verhält iſt eine Folge der Beſchränkung menſchlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künſte iſt die Noth; die der ſchönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verſtand, dieſe das Genie, welches ſelbſt ein Art Ueberfluß iſt, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienſte des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35. *)

Zur Aeſthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aeſthetiſchen der Baukunſt aus den unterſten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen ſie zu deutlicher Anſchaulichkeit bringen will, iſt das einzige und beſtändige Thema derſelben *Stütze und Laſt*, und ihr Grundgeſetz, daß keine Laſt ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemeſſene Laſt, mithin das Verhältniß dieſer Beiden gerade das paſſende ſei. Die reinſte Ausführung dieſes Themas iſt Säule und Gebälk; daher iſt die Säulenordnung gleichſam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich ſind Stütze und Laſt *vollkommen geſondert*; wodurch die gegenſeitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält ſelbſt jede ſchlichte Mauer ſchon Stütze und Laſt: allein hier ſind Beide noch in einander verſchmolzen. Alles iſt hier Stütze und Alles Laſt: daher keine äſthetiſche Wirkung. Dieſe tritt erſt durch die *Sonderung* ein und fällt dem Grade derſelben gemäß aus. Denn zwiſchen der Säulenreihe und der ſchlichten Mauer ſind viele Zwiſchenſtufen. Schon auf der bloß zu Fenſtern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauſes ſucht man jene Sonderung wenigſtens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaſter (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Geſimſe unterſchiebt, ja, im Nothfall, ſie durch bloße Malerei darſtellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konſolen und Stützen mancherlei Art, realiſiren ſchon mehr jene von der Baukunſt durchgängig angeſtrebte reine Sonderung der Stütze und Laſt. In Hinſicht auf dieſelbe ſteht der Säule mit dem Gebälke zunächſt, aber als eigenthümliche, nicht dieſen nachahmende Konſtruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die äſthetiſche Wirkung Jener freilich erreichen Dieſe bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Laſt noch nicht *rein geſondert*, ſondern in einander übergehend verſchmolzen ſind. Im Gewölbe ſelbſt iſt jeder Stein zugleich Laſt und Stütze, und ſogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengeſetzter Bögen, wenigſtens für den Augenſchein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieſes Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, ſondern ſelbſt bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen ſollen, ſondern den maſſiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein iſt die Sonderung vollſtändig, indem hier das Gebälk als reine Laſt, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach iſt das Verhältniß der Kolonade zur ſchlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwiſchen einer in regelmäßigen Intervallen aufſteigenden Tonleiter und einem aus der ſelben Tiefe bis zur ſelben Höhe allmälig und ohne Abſtufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern iſt der Stoff derſelbe, und nur aus der *reinen Sonderung* geht der mächtige Unterſchied hervor.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 43 des erſten Bandes, oder SS. 307—313 der erſten Aufl.

Der Laſt *angemeſſen* iſt übrigens die Stütze nicht dann, wann ſie ſolche zu tragen nur eben ausreicht; ſondern wann ſie dies ſo bequem und reichlich vermag, daß wir, beim erſten Anblick, darüber vollkommen beruhigt ſind. Jedoch darf auch dieſer Ueberſchuß der Stütze einen gewiſſen Grad nicht überſteigen; da wir ſonſt Stütze ohne Laſt erblicken, welches dem äſthetiſchen Zweck entgegen iſt. Zur Beſtimmung jenes Grades haben die Alten, als Regulativ, die *Linie des Gleichgewichts* erſonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortſetzt, bis ſie in einen ſpitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Quer-Durchſchnitt den untern Theil ſo ſtark laſſen, daß er den abgeſchnittenen oberen zu tragen hinreicht.

Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Feſtigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^{1}/_{20}$ deſſen auf, was ſie höchſtens tragen könnte.

Daß in Italien ſelbſt die einfachſten und ſchmuckloſeſten Gebäude einen äſthetiſchen Eindruck machen, in Deutſchland aber nicht, beruht hauptſächlich darauf, daß dort die Dächer ſehr flach ſind. Ein hohes Dach iſt nämlich weder Stütze noch Laſt: denn ſeine beiden Hälften unterſtützen ſich gegenſeitig, das Ganze aber hat kein ſeiner Ausdehnung entſprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Maſſe dar, die dem äſthetiſchen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen ſtört, deſſen Thema immer nur Stütze und Laſt iſt.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß ſie die einfachſte und zweckmäßigſte Stütze liefert. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimenſionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, ſondern durch die zufällige leichtere Ausführbarkeit veranlaßt ſind: darum eben gefällt er uns ſo ſehr viel weniger, als die Säule. Schon der ſechs- oder acht-eckige Pfeiler iſt gefälliger; weil er ſich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieſer allein, iſt ausſchließlich durch den Zweck beſtimmt. Dies iſt ſie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächſt im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verſchiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom erſten Drittel ihrer Höhe an, auch eine geringe Anſchwellung an eben dieſer Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Laſt dort am ſtärkſten iſt: man glaubte bisher, daß dieſe Anſchwellung nur der Joniſchen und Korinthiſchen Säule eigen ſei; allein neuere Meſſungen haben ſie auch an der Doriſchen, ſogar in Päſtum, nachgewieſen. Alſo Alles an der Säule, ihre durchweg beſtimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwiſchenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Laſt, iſt das genau berechnete Reſultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Laſt. Weil dieſe gleichförmig vertheilt iſt; ſo müſſen es auch die Stützen ſeyn: deshalb ſind Säulengruppen geſchmacklos. Hingegen rückt, in den beſten Doriſchen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächſte; weil das Zuſammentreffen der Gebälke an der Ecke die Laſt vermehrt: hiedurch aber ſpricht ſich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konſtruktionellen Verhältniſſe, d. h. die zwiſchen Stütze und Laſt, die weſentlichen ſind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, ſogleich weichen müſſen. Je nach der Schwere der ganzen Laſt überhaupt wird man die Doriſche, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erſtere, nicht nur durch die größere Dicke, ſondern auch durch die ihr weſentliche, nähere Stellung der Säulen auf ſchwere Laſten berechnet iſt, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, ſichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingeſteckt ſind: zugleich vergrößern ſie, mittelſt ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun alſo aus dem wohl verſtandenen und konſequent durchgeführten Begriff der reichlich angemeſſenen Stütze zu einer gegebenen Laſt alle Geſetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimenſionen, bis ins Einzelne herab, folgt, alſo inſofern a priori beſtimmt iſt; ſo erhellt die Verkehrtheit des ſo oft wiederholten Gedankens, daß Baumſtämme oder gar (was leider ſelbſt Vitruvius, IV, I, vorträgt) die menſchliche Geſtalt das Vorbild der Säule geweſen ſei. Dann wäre die Form derſelben für die Architektur eine rein zufällige, von außen aufgenommene: eine ſolche aber könnte uns nicht, ſobald wir ſie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, ſo harmoniſch und befriedigend anſprechen; noch könnte andererſeits jedes, ſelbſt geringe Misverhältniß derſelben vom feinen und geübten Sinne ſogleich unangenehm und ſtörend, wie ein Miston in der Muſik, empfunden werden. Dies iſt vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Weſentlichen a priori beſtimmt iſt, wie in der Muſik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Weſentlichen die ganze Harmonie.

Das äſthetiſche Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee. Für die Architektur, allein als ſchöne Kunſt betrachtet, ſind die Ideen der unterſten Naturſtufen, alſo Schwere, Starrheit, Kohäſion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometriſches, Eigenſchaften des Raumes, nicht Ideen ſind, und daher nicht das Thema einer ſchönen Kunſt ſeyn können. Auch in der Architektur alſo ſind ſie nur ſekundären Urſprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich ſogleich hervorheben werde. Wären ſie es allein, welche darzulegen die Architektur, als ſchöne Kunſt, zur Aufgabe hätte; ſo müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber iſt ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müſſen die Werke der Architektur, um äſthetiſch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja, ſie können nie zu groß, aber leicht zu klein ſeyn. Hiedurch beſtätigt ſich meine Anſicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen äſthetiſchen Stoff der Baukunſt ausmacht, welcher, ſeiner Natur nach, große Maſſen verlangt, um ſichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächſt durch den unmittelbaren, architektoniſchen Zweck jedes Theiles beſtimmt. Soweit nun aber derſelbe irgend etwas unbeſtimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Daſeyn zunächſt in unſerer räumlichen Anſchauung hat, und demnach an unſer Vermögen a priori zu dieſer ſich wendet, das Geſetz der vollkommenſten Anſchaulichkeit, mithin auch der leichteſten Faßlichkeit, ein. Dieſe aber entſteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältniſſe. Demgemäß wählt die ſchöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder geſetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus ſolchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelopipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel oder Ellipſen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwan wie 6 : 7, ſondern wie 1 : 2, 2 : 3), endlich auch Blenden oder Niſchen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus demſelben Grunde wird ſie den Gebäuden ſelbſt und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Faſſade die Hälfte der Breite ſeyn laſſen, und die Säulen ſo ſtellen, daß je 3 oder 4 derſelben mit ihren Zwiſchenräumen eine Linie ausmeſſen, welche der Höhe gleich iſt, alſo ein Quadrat bilden. Das ſelbe Princip der Anſchaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Ueberſehbarkeit: dieſe führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig iſt, um das Werk als ein Ganzes abzuſtecken und deſſen weſentliche Begränzung von der zufälligen zu unterſcheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander ſtehende Gebäude oder nur *eines* vor ſich hat. Nur mittelſt der Symmetrie alſo kündigt ſich das architektoniſche Werk ſogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunſt keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumſtämme, oder gar menſchliche Geſtalten, nachzuahmen hat; ſo ſoll ſie doch im *Geiſte* der Natur ſchaffen, namentlich indem ſie das Geſetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, ſelbſt nur ſcheinbar, Zweckloſe vermeidet und ihre jedesmalige Abſicht, ſei dieſe nun eine rein architektoniſche, d. h. konſtruktionelle, oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, ſtets auf dem kürzeſten und natürlichſten Wege erreicht, und ſo dieſelbe durch das Werk ſelbſt, offen darlegt. Dadurch erlangt ſie eine gewiſſe Grazie, der analog, welche bei lebenden Weſen in der Leichtigkeit und der Angemeſſenheit jeder Bewegung und Stellung zur Abſicht derſelben beſteht. Demgemäß ſehn wir, im guten antiken Bauſtil, jeglichen Theil, ſei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenſter, Treppe, Balkon, ſeinen Zweck auf die geradeſte und einfachſte Weiſe erfüllen, ihn dabei unverholen und naiv an den Tag legend; eben wie die organiſche Natur es in ihren Werken auch thut. Der geſchmackloſe Bauſtil hingegen ſucht bei Allem unnütze Umwege, geräth dabei auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerſtückelte Korniſchen an Thürbögen und Giebeln, ſinnloſe Voluten, Schnörkel u. dgl.: er ſpielt, wie oben als Charakter der Pfuſcherei angegeben, mit den Mitteln der Kunſt, ohne die Zwecke derſelben zu verſtehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachſenen ſpielen. Jene naive Einfalt in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiſte entſpricht, in welchem die Natur ſchafft und bildet, iſt es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine ſolche

Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir ſtets von Neuem darüber erſtaunen, weil ſie ſo edel abſticht gegen unſere modernen Gefäße im Originalgeſchmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, ſie mögen nun aus Porzellan oder grobem Töpferthon geformt ſeyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte ſchaffen wollen, ſie es in dieſen Formen gethan haben würde.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Laſt, iſt ſo ſehr einfach, daß eben deshalb dieſe Kunſt, ſoweit ſie *ſchöne* Kunſt iſt (nicht aber ſofern ſie dem Nutzen dient) ſchon ſeit der beſten Griechiſchen Zeit, im Weſentlichen vollendet und abgeſchloſſen, wenigſtens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig iſt. Hingegen kann der moderne Architekt ſich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben ſchon auf dem Wege der Verſchlechterung zu ſeyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunſt anzuwenden und ihre Regeln, ſo weit es möglich iſt, unter den Beſchränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter, und ſein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzuſetzen. Denn in dieſer Kunſt, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zuſammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen dieſen architektoniſchen Betrachtungen, allein den antiken Bauſtil und nicht den ſogenannten Gothiſchen, der eigentlich Saraceniſchen Urſprungs iſt, im Auge gehabt habe. Inzwiſchen iſt auch dieſem eine gewiſſe Schönheit, in ſeiner Art, nicht abzuſprechen; wiewohl unſer Wohlgefallen an ſeinen Werken ganz gewiß großen Theils auf Gedankenaſſociationen und hiſtoriſchen Erinnerungen beruht, alſo ein der Kunſt fremdes Element enthält. Alles was ich vom eigentlich äſthetiſchen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunſt geſagt habe, verliert bei dieſen Werken ſeine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk iſt verſchwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Laſt, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere zu veranſchaulichen, ſind hier nicht mehr das Thema. Auch iſt jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles ſtrenge Rechenſchaft zuläßt, ja ſie dem denkenden Beſchauer ſchon von ſelbſt entgegen bringt, und welche zum Charakter des antiken Bauſtils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier, ſtatt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkühr gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Bauſtil iſt in rein objektivem Sinn gedacht, der gothiſche mehr in ſubjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, äſthetiſchen Grundgedanken der antiken Baukunſt die Entfaltung des Kampfes zwiſchen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothiſchen einen analogen Grundgedanken auffinden; ſo müßte es dieſer ſeyn, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Beſiegung der Schwere durch die Starrheit dargeſtellt werden ſoll. Denn demgemäß iſt hier die Horizontallinie, welche die der Laſt iſt, faſt ganz verſchwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze iſt, allein herrſcht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelaſtet in die Höhe gehn, das ſiegreiche Wirken der Starrheit verſinnlicht. Während in der antiken Baukunſt das Streben und Drängen von oben nach unten eben ſowohl vertreten und dargelegt iſt, wie das von unten nach oben; ſo herrſcht hier das letztere entſchieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Kryſtall entſteht, da deſſen Anſchießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geſchieht. Wenn wir nun dieſen Sinn und Grundgedanken der Gothiſchen Baukunſt unterlegen und dieſe dadurch als gleich berechtigten Gegenſatz der antiken aufſtellen wollten; ſo wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunſt ſo offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter iſt, die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuſchung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothiſchen Baukunſt der myſteriöſe und hyperphyſiſche Charakter, welcher derſelben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder ſich leicht deutlich machen können. Wer die Gothiſche Baukunſt als eine weſentliche und berechtigte gelten laſſen will und zugleich Analogien liebt, mag ſie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derſelben benennen. — Im Intereſſe des guten Geſchmacks kann ich nur wünſchen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an ſich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, deſſen Werth bloß auf Ideenaſſociationen beruht. Wenn ich nun ſehe, wie dieſes ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelaſſenen Gothiſchen Kirchen ſo emſig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeſchiedene Chriſtenthum einbalſamiren.

Kapitel 36.*)

Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte.

In der Skulptur ſind Schönheit und Grazie die Hauptſache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenſchaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben ſo viel nachgelaſſen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Geſtalten, wie die Skulptur ſie fordert, würde dem Charakteriſtiſchen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Geſichter und abgezehrte Geſtalten darſtellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht ſtets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Geſtalten. Folglich iſt ein magerer Chriſtus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, ſterbender heiliger Hieronymus, wie das Meiſterſtück Domenichino's, ein für die Malerei paſſender Gegenſtand: hingegen der durch Faſten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meiſterhaften Ausführung, widerlich. — Von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemeſſen, und hieraus ließe ſich erklären, warum die Skulptur die Kunſt der Alten, die Malerei die der chriſtlichen Zeiten geweſen iſt. —

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 44—50 des erſten Bandes, oder SS. 315—350 der erſten Aufl

Bei der §. 45 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 320—322) gegeben Auseinanderſetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feſtſtellen des Typus der menſchlichen Schönheit auf einer gewiſſen Anticipation derſelben beruht und daher zum Theil a priori begründet iſt, finde ich noch hervorzuheben, daß dieſe Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch ſie angeregt zu werden; analog dem Inſtinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelnheiten deſſelben der Beſtimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künſtlers menſchliche Geſtalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen ſind, ihn gleichſam um ſein Urtheil darüber befragend, und ruft ſo, nach Sokratiſcher Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und beſtimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieſerhalb leiſtete es den Griechiſchen Bildhauern allerdings großen Vorſchub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Geſtalten, und in den Gymnaſien auch ganz nackte zu ſehn. Dabei forderte jedes Glied ihren plaſtiſchen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung deſſelben mit dem Ideal, das unentwickelt in ihrem Bewußtſeyn lag. So übten ſie beſtändig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinſten Nüancen derſelben herab; wodurch denn allmälig ihre urſprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menſchlicher Schönheit zu ſolcher Deutlichkeit des Bewußtſeyns erhoben werden konnte, daß ſie fähig wurden, daſſelbe im Kunſtwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weiſe iſt dem Dichter, zur Darſtellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empiriſchen Notizen arbeitet, ſondern nach dem klaren Bewußtſeyn des Weſens der Menſchheit, wie er ſolches in ſeinem eigenen Innern findet; ſo dient doch dieſem Bewußtſeyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält ſeine Erkenntniß der menſchlichen Natur und ihrer Verſchiedenheiten, obwohl ſie in der Hauptſache a priori und anticipirend verfährt, doch erſt durch die Erfahrung Leben, Beſtimmtheit und Umfang. — Dem ſo bewundrungswürdigen Schönheitsſinn der Griechen aber, welcher ſie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menſchlichen Geſtalt herauszufinden und demnach die Muſterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzuſtellen, können wir, auf unſer voriges Buch und Kap. 44 im folgenden uns ſtützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und ſagen: Daſſelbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geſchlechtstrieb mit fein ſichtender Auswahl, d. i. Geſchlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben dies wird, wenn es, durch das Vorhandenſeyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, ſich vom Willen ablöſt und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitsſinn für menſchliche Geſtalt, welcher nun zunächſt ſich zeigt als urtheilender Kunſtſinn, ſich aber ſteigern kann, bis zur Auffindung und Darſtellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. ſ. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Göthe den Künſtler ſagen läßt:

Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animaliſch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, ſich vom Willen ſondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatiſcher Darſtellung. —

Die moderne Skulptur iſt, was ſie immer auch leiſten mag, doch der modernen lateiniſchen Poeſie analog und wie dieſe ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entſprungen. Läßt ſie ſich beigehn, originell ſeyn zu wollen; ſo geräth ſie alsbald auf Abwege, namentlich auf den ſchlimmen, nach der vorgefundenen Natur, ſtatt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldſen u. a. m. ſind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es ſich eben ſo: allein da iſt es in der Kunſt ſelbſt gegründet, deren rein äſthetiſcher Theil von geringem Umfange iſt und von den Alten bereits erſchöpft wurde; daher der moderne Baumeiſter nur in der weiſen Anwendung deſſelben ſich hervorthun kann. —

Die Kunſt des Malers, bloß betrachtet ſofern ſie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, iſt, im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehn die bloße Empfindung iſt, alſo die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu ſondern verſteht von ihrer Urſache, d. i. den Objekten der Außenwelt, deren Anſchauung im Verſtande allererſt daraus entſteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande iſt, die ſelbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Urſach, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verſtande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Urſache, die nämliche Anſchauung wieder entſteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menſchengeſicht etwas ſo ganz Urſprüngliches, ſo durchaus Originelles liegt und daſſelbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen beſtehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus ſo vielen Tauſenden, ſelbſt nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verſchiedenheiten menſchlicher Geſichtszüge zumal einer Raſſe, innerhalb äußerſt enger Gränzen liegen; ſo muß man bezweifeln, daß etwas von ſo weſentlicher Einheit und ſo großer Urſprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehn könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künſtler fähig ſeyn könne, die urſprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menſchengeſichtes wirklich zu erſinnen, noch auch nur, ſie aus Reminiscenzen naturgemäß zuſammenzuſetzen. Was er demnach in dieſer Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zuſammenſetzung ſeyn: denn wie ſollte er eine wirkliche phyſiognomiſche Einheit zuſammenſetzen, da ihm doch das Princip dieſer Einheit eigentlich unbekannt iſt? Danach muß man bei jedem von einem Künſtler bloß erſonnenen Geſicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches ſei, und ob nicht die Natur, als Meiſter aller Meiſter, es für eine Pfuſcherei erklären würde, indem ſie völlige Widerſprüche darin nachwieſe. Dies würde allerdings zu dem Grundſatz führen, daß auf hiſtoriſchen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen wären. Bekanntlich haben große Künſtler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunſt überhaupt, iſt, uns die Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen der Weſen dieſer Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zuſtand des reinen, d. i. willenloſen, Erkennens verſetzt werden; ſo kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für ſich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günſtige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Dieſe ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zuſtand des reinen Erkennens und iſt in der Malerei Das, was in der Poeſie die Diktion, das Metrum und der Reim iſt: Beide nämlich ſind nicht das Weſentliche, aber das zuerſt und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im erſten Bande §. 50 (S. 342 ff. der erſten Aufl.), über die Unſtatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palaſt Borgheſe, zu Rom, befindet ſich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jeſus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit größter Gelaſſenheit, und eben ſo gleichgültig bleibt dabei ſeine ihn begleitende Mutter: daneben ſteht die heilige Eliſabeth, feierlich und tragiſch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieſer kyriologiſchen Hieroglyphe ein Menſch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten ſoll? — Zu Florenz, im Bibliothekſaal des Palaſts Riccardi, finden wir auf dem von Lucca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche beſagen ſoll, daß die Wiſſenſchaft den Verſtand aus den Banden der Unwiſſenheit befreit: der Verſtand iſt ein ſtarker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelöſten großen Flügel: darüber ſitzt die Wiſſenſchaft auf einer Kugel und mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beſchneidend: wenn das beſagen ſoll, daß, wann wir altern, der Unbeſtand in der Liebe ſich ſchon giebt; ſo wird es hiemit wohl ſeine Richtigkeit haben. —

Meine Löſung des Problems, warum der Laokoon nicht ſchreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darſtellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, weſentlich ſtummen Künſte, kann man ſich faktiſch überzeugen an einem auf der Kunſtakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitiſchen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieſer große Künſtler den Misgriff begangen hat, ſechs ſchreiende Mundaufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke ſich eine pantomimiſche Darſtellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derſelben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Perſonen: wollte nun der dieſe darſtellende Tänzer das Geſchrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgeſperrtem Munde daſtände; ſo würde das laute Gelächter des ganzen Hauſes die Abgeſchmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzuſtellenden Gegenſtande, ſondern im Weſen der darſtellenden Kunſt liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; ſo entſtand hieraus dem Künſtler die Aufgabe, eben dieſes Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plauſibel zu machen, daß ein Menſch in ſolcher Lage nicht ſchreie. Dieſe Aufgabe hat er dadurch gelöſt, daß er den Schlangenbiß nicht als ſchon erfolgt, auch nicht als noch drohend, ſondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geſchehend darſtellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Dieſen nächſten, eigentlich aber nur ſekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Göthe richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des 11ten Buchs ſeiner Selbſtbiographie, wie auch im Aufſatz über den Laokoon im erſten Heft der Propyläen, aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund iſt der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Göthen wieder im ſelben Verhältniß ſtehe, wie hinſichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüſſel befindet ſich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher ſpäter aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe iſt aber kein reſtaurirter, wie auch aus Göthe's ſpecieller Tafel aller Reſtaurationen dieſer Gruppe, welche ſich am Ende des erſten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch beſtätigt wird, daß der ſpäter gefundene Kopf dem der Gruppe höchſt ähnlich iſt. Wir müſſen alſo annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe exiſtirt hat, welcher der Arembergiſche Kopf angehörte. Derſelbe übertrifft, meiner Meinung nach, ſowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieſer, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37.*)

Zur Aeſthetik der Dichtkunſt.

Die einfachſte und vielleicht die richtigſte Definition der Poeſie möchte dieſe ſeyn, daß ſie die Kunſt iſt, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu verſetzen. Wie ſie das zu Wege bringt, habe im erſten Bande §. 51 (erſte Aufl. S. 350), angegeben. Eine ſpecielle Beſtätigung des dort Geſagten giebt folgende Stelle aus einem ſeitdem veröffentlichten Briefe Wielands an Merk: „ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe „zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen „Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich „drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweiſe, wo es um ein Gemählde zu thun „iſt, gern die nämliche beſtimmte Viſion, welche vor meiner „Stirn ſchwebte, auch vor die Stirn meiner Leſer bringen möchte, „und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, „oder Reſler, Alles abhängt." (Briefe an Merk, herausg. von Wagner, 1835. S. 193.) — Dadurch, daß die Phantaſie des Leſers der Stoff iſt, in welchem die Dichtkunſt ihre Bilder darſtellt, hat dieſe den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantaſie eines Jeden ſo ausfallen, wie es ſeiner Individualität, ſeiner Erkenntnißſphäre und ſeiner Laune gerade am angemeſſenſten iſt und ihn daher am lebhafteſten anregt; ſtatt daß die bildenden Künſte ſich nicht ſo anbequemen können, ſondern hier ein Bild, eine Geſtalt Allen genügen ſoll: dieſe aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künſtlers, oder ſeines Modells, tragen, als einen ſubjektiven, oder zufälligen, nicht wirkſamen Zuſatz; wenn gleich um ſo weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künſtler iſt. Schon hieraus iſt es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunſt eine viel ſtärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: dieſe nämlich laſſen das Volk meiſtens ganz kalt, und überhaupt ſind die bildenden, die am ſchwächſten wirkenden Künſte. Daß die Großen und Reichen gerade ihnen die kräftigſte Unterſtützung widmen und nur auf ihre Werke beträchtliche Summen verwenden, beruht, neben der Seltenheit der Meiſterſtücke, deren Beſitz daher dem Stolze zuſagt, darauf, daß der Genuß derſelben gar wenig Zeit und Anſtrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit iſt; während Poeſie und ſelbſt Muſik ungleich beſchwerlichere Bedingungen ſtellen. Demgemäß laſſen die bildenden Künſte ſich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedaniſchen, ſind ohne ſie: aber ohne Muſik und Poeſie iſt keines.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 51 des erſten Bandes, oder SS. 350 — 367 der erſten Aufl.

Die Abſicht aber, in welcher der Dichter unſere Phantaſie in Bewegung ſetzt, iſt, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beiſpiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt ſei. Dazu iſt die erſte Bedingung, daß er es ſelbſt erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geſchehn iſt, wird ſeine Dichtung ausfallen. Demzemäß giebt es unzählige Abſtufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffaſſung der Natur der Dinge, ſo der Dichter. Jeder von dieſen muß inzwiſchen ſich für vortrefflich halten, ſofern er richtig dargeſtellt hat was er erkannte, und ſein Bild ſeinem Original entſpricht: er muß ſich dem beſten gleich ſtellen, weil er in deſſen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in ſeinem eigenen, nämlich ſo viel, als in der Natur ſelbſt; da ſein Blick nun ein Mal nicht tiefer eindringt. Der beſte ſelbſt aber erkennt ſich als ſolchen daran, daß er ſieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das ſie nicht wiedergeben konnten, weil ſie es nicht ſahen, und wie viel weiter ſein Blick und ſein Bild reicht. Verſtände er die Flachen ſo wenig, wie ſie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil ſchon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ſchlechten Poeten ihn aber ſo wenig hochſchätzen können, wie er ſie, hat auch er lange an ſeinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwiſchen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er ſolle fein beſcheiden ſeyn. Es iſt aber ſo unmöglich, daß wer Verdienſte hat und weiß was ſie koſten, ſelbſt blind dagegen ſei, wie daß ein Mann von ſechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Iſt von der Baſis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß; ſo iſt zuverläſſig eben ſo viel von der Spitze bis zur Baſis. Horaz, Lucrez, Ovid und faſt alle Alten haben ſtolz von ſich geredet, desgleichen Dante, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geiſt ſeyn könne, ohne etwas davon zu merken, iſt eine Abſurdität, welche nur die troſtloſe Unfähigkeit ſich einreden kann, damit ſie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Beſcheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinſames hätten, als den Anfangsbuchſtaben, und Göthe hat geradezu geſagt: „nur die Lumpen ſind beſcheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung geweſen, daß Die, welche ſo eifrig von Andern Beſcheidenheit fordern, auf Beſcheidenheit dringen, unabläſſig rufen: „nur beſcheiden! um Gotteswillen, nur beſcheiden!" zuverläſſig Lumpen ſind, d. h. völlig verdienſtloſe Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menſchheit. Denn wer ſelbſt Verdienſte hat läßt auch Verdienſte gelten, — verſteht ſich ächte und wirkliche. Aber Der, dem ſelbſt alle Vorzüge und Verdienſte mangeln, wünſcht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern ſpannt ihn auf die Folter, der blaſſe, grüne, gelbe Neid verzehrt ſein Inneres: er möchte alle perſönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muß er ſie aber leider leben laſſen; ſo ſoll es nur unter der Bedingung ſeyn, daß ſie ihre Vorzüge verſtecken, völlig verleugnen, ja abſchwören. Dies alſo iſt die Wurzel der ſo häufigen Lobreden auf die Beſcheidenheit. Und wenn ſolche Proner derſelben Gelegenheit haben, das Verdienſt im Entſtehn zu erſticken, oder wenigſtens zu verhindern, daß es ſich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß ſie es thun? Denn dies iſt die Praxis zu ihrer Theorie.

Wenn gleich der Dichter, wie jeder Künſtler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; ſo iſt was *er* erkannte und uns dadurch erkennen laſſen will, doch die (Platoniſche) Idee, die ganze Gattung: daher wird in ſeinen Bildern gleichſam der Typus der menſchlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt ſeyn, und hieraus entſpringt es, daß Sentenzen, beſonders der dramatiſchen Dichter, auch ohne generelle Ausſprüche zu ſeyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philoſophie verhält ſich die Poeſie, wie die Erfahrung ſich zur empiriſchen Wiſſenſchaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erſcheinung im Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt: die Wiſſenſchaft umfaßt das Ganze derſelben, mittelſt allgemeiner Begriffe. So will die Poeſie uns mit den (Platoniſchen) Ideen der Weſen mittelſt des Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt machen: die Philoſophie will das darin ſich ausſprechende innere Weſen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man ſieht ſchon hieran, daß die Poeſie mehr den Charakter der Jugend, die Philoſophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poeſie iſt in der Jugend oft leidenſchaftlich; wodurch dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben wird. Denn von der Wirklichkeit unterſcheidet die Poeſie ſich dadurch, daß in ihr das Leben intereſſant und doch ſchmerzlos an uns vorüber fließt; daſſelbe hingegen in der Wirklichkeit, ſo lange es ſchmerzlos bleibt, unintereſſant iſt, ſobald es aber intereſſant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poeſie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieſer, was nur jene leiſten kann: dies iſt eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichſten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim ſind eine Hülle, die der Poet um ſich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt iſt zu reden, wie er ſonſt nicht dürfte: und das iſt es, was uns freut. — Das Metrum oder Zeitmaaß hat, als bloßer Rhythmus, ſein Weſen allein in der *Zeit*, welche eine reine Anſchauung a priori iſt, gehört alſo, mit *Kant* zu reden, bloß der *reinen Sinnlichkeit* an; hingegen iſt der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, alſo der empiriſchen Sinnlichkeit. Daher iſt der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verſchmähten und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbariſchen Zeiten entſtandenen Sprachen ſeinen Urſprung fand. Die Armſäligkeit franzöſiſcher Poeſie beruht hauptſächlich darauf, daß dieſe, ohne Metrum, auf den Reim allein beſchränkt iſt, und wird dadurch vermehrt, daß ſie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantiſcher Satzungen ihre Reimerei erſchwert hat, wie z. B. daß nur ganz gleich geſchriebene Silben reimen dürfen, als wär es für's Auge, nicht für's Ohr; daß der Hiatus verpönt iſt, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere franzöſiſche Dichterſchule ein Ende zu machen ſucht.

Der ernſthaften Erwägung könnte es faſt als ein Hochverrath gegen die Vernunft erſcheinen, wenn einem Gedanken, oder ſeinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiſeſte Gewalt geſchieht, in der kindiſchen Abſicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit dieſe Silben ſelbſt ein gewiſſes Hopſaſa darſtellen. Ohne ſolche Gewalt aber kommen gar wenige Verſe zu Stande: denn ihr iſt es zuzuſchreiben, daß, in fremden Sprachen, Verſe viel ſchwerer zu verſtehn ſind, als Proſa. Könnten wir in die geheime Werkſtätte der Poeten ſehn; ſo würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken geſucht wird: und ſelbſt im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Dieſen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunſt Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: ſo groß iſt die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und ſo wirkſam das ihnen eigene, geheimnißvolle Lenocinium. Ich möchte Dieſes daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch ſeine unbeſchreiblich emphatiſche Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke ſchon in der Sprache prädeſtinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbſt triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anſtrich von Bedeutſamkeit, und figuriren in dieſem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgeſichter durch den Putz die Augen feſſeln. Ja, ſelbſt ſchiefe und falſche Gedanken gewinnen durch die Verſifikation einen Schein von Wahrheit. Andrerſeits wieder ſchrumpfen ſogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zuſammen und werden unſcheinbar, wenn getreu in Proſa wiedergegeben. Iſt nur das Wahre ſchön, und iſt der liebſte Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; ſo wird ein Gedanke, der in Proſa groß und ſchön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Verſen ſo wirkt. — Daß nun ſo geringfügig, ja kindiſch ſcheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine ſo mächtige Wirkung ausüben, iſt ſehr auffallend und wohl der Unterſuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weiſe. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, alſo der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewiſſe Vollkommenheit und Bedeutſamkeit an ſich ſelbſt, indem er dadurch zu einer Art Muſik wird: daher ſcheint er jetzt ſeiner ſelbſt wegen dazuſeyn und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch ſeinen Klang das Ohr zu ergötzen, ſcheint ſeine ganze Beſtimmung, mit dieſer daher Alles erreicht und alle Anſprüche befriedigt zu ſeyn. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, ſtellt ſich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Muſik; als ein unerwartetes Geſchenk, das uns angenehm überraſcht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, ſehr leicht zufrieden ſtellt: wenn nun aber gar dieſer Gedanke ein ſolcher iſt, der an ſich ſelbſt, alſo auch in Proſa geſagt, bedeutend wäre; dann ſind wir entzückt. Mir iſt aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verſe ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß ſie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoeſie, mit faſt gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu ſeiner Ueberſetzung des Laou-ſang-urh, oder an heir in old age (Lond. 1817), bemerkt, daß die Chineſiſchen Dramen zum Theil aus Verſen beſtehn, welche geſungen werden, und ſetzt hinzu: „der Sinn derſelben iſt oft dunkel, und der Ausſage der Chineſen ſelbſt zufolge, iſt der Zweck dieſer Verſe vorzüglich, dem Ohre zu ſchmeicheln, wobei der Sinn vernachläſſigt, auch wohl der

Harmonie ganz zum Opfer gebracht iſt.“ Wem fallen hiebei nicht die oft ſo ſchwer zu enträthſelnden Chöre mancher Griechiſchen Trauerſpiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarſten den ächten Dichter, ſowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, iſt die Ungezwungenheit ſeiner Reime: ſie haben ſich, wie durch göttliche Schickung, von ſelbſt eingefunden: ſeine Gedanken kommen ihm ſchon in Reimen. Der heimliche Proſaiker hingegen ſucht zum Gedanken den Reim; der Pfuſcher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Verſepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat.

Meinem Gefühl zufolge (Beweiſe finden hier nicht Statt) iſt der Reim, ſeiner Natur nach, bloß binär: ſeine Wirkſamkeit beſchränkt ſich auf die einmalige Wiederkehr des ſelben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verſtärkt. Sobald demnach eine Endſilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, iſt ihre Wirkung erſchöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den ſelben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet ſich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch ſich mit ihm zu einem ſtärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erſte Ton ſchallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieſer iſt alſo ein äſthetiſcher Pleonasmus, eine doppelte Kourage, die nichts hilft. Am wenigſten daher verdienen dergleichen Reimanhäufungen die ſchweren Opfer, die ſie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten koſten, und welche die Urſache der Seelenmarter ſind, unter der man bisweilen ſolche Produktionen lieſt: denn poetiſcher Genuß unter Kopfbrechen iſt unmöglich. Daß der große dichteriſche Geiſt auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und ſich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht ihnen ſelbſt nicht zur Empfehlung: denn an ſich ſind ſie ſo unwirkſam, wie beſchwerlich.

Es iſt ein Nachtheil für die Poeſie einer Sprache, wenn ſie viele Worte hat, die in der Proſa nicht gebräuchlich ſind, und andrerſeits gewiſſe Worte der Proſa nicht gebrauchen darf. Erſteres iſt wohl am meiſten im Lateiniſchen und Italiäniſchen, Letzteres im Franzöſiſchen der Fall, wo es kürzlich ſehr treffend la bégeulerie de la langue française genannt wurde: Beides iſt weniger im Engliſchen und am wenigſten im Deutſchen zu finden. Solche der Poeſie ausſchließlich angehörige Worte bleiben nämlich unſerm Herzen fremd, ſprechen nicht unmittelbar zu uns, laſſen uns daher kalt. Sie ſind eine poetiſche Konventionsſprache und gleichſam bloß gemahlte Empfindungen ſtatt wirklicher: ſie ſchließen die Innigkeit aus. —

Der in unſern Tagen ſo oft beſprochene Unterſchied zwiſchen klaſſiſcher und romantiſcher Poeſie ſcheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine anderen, als die rein menſchlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; dieſe hingegen auch erkünſtelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirkſam geltend macht: dahin gehören die aus dem Chriſtlichen Mythos ſtammenden, ſodann die des ritterlichen, überſpannten und phantaſtiſchen Ehrenprincips, ferner die der abgeſchmackten und lächerlichen chriſtlichgermaniſchen Weiberverehrung, endlich die der faſelnden und mondſüchtigen hyperphyſiſchen Verliebtheit. Inſofern hätte dann die klaſſiſche Poeſie eine unbedingte, die romantiſche nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit. — Andrerſeits iſt jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatiſchen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom verſetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unſere Kenntniß des Alterthums, beſonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentariſch und nicht aus der Anſchauung geſchöpft iſt. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehn und ſich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abſtrakte geräth und ſein Werk jene Anſchaulichkeit und Individualiſation einbüßt, welche der Poeſie durchaus weſentlich iſt. Dies iſt es, was allen ſolchen Werken den eigenthümlichen Anſtrich von Langweiligkeit giebt. Bloß Shakſpeare's Darſtellungen der Art ſind frei davon, weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer ſeines Zeitalters dargeſtellt hat. —

Manchen Meiſterſtücken der lyriſchen Poeſie, namentlich einigen Oden des Horaz (man ſehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Göthe's, (z. B. Schäfers Klagelied) iſt vorgeworfen worden, daß ſie des rechten Zuſammenhanges entbehrten und voller Gedankenſprünge wären. Allein hier iſt der logiſche Zuſammenhang abſichtlich vernachläſſigt, um erſetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem ſie wie eine Schnur durch die geſonderten Perlen geht und den ſchnellen Wechſel der Gegenſtände der Betrachtung ſo vermittelt, wie in der Muſik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenackord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichſten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenſchaft in der Kanzone des Petrarka, welche anhebt: Mal non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyriſchen Poeſie das ſubjektive Element vorherrſcht, ſo iſt dagegen im Drama das objektive allein und ausſchließlich vorhanden. Zwiſchen Beiden hat die epiſche Poeſie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl ſie in der Hauptſache objektiv iſt; ſo enthält ſie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes ſubjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an einzeſtreuten Reflexionen ſeinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter ſo ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der den beiden letztern Gattungen gemeinſchaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzuſtellen, wird vom Dichter am vollkommenſten erreicht werden, wenn er uns zuerſt die Charaktere im Zuſtande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derſelben ſichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und ſtärkeres Motiv entſteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer ſtärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemeſſenen Friſt, an die Stelle der urſprünglichen Ruhe die leidenſchaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutſamen Handlungen geſchehn, an welchen die in den Charakteren vorhin ſchlummernden Eigenſchaften, nebſt dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Große Dichter verwandeln ſich ganz in jede der darzuſtellenden Perſonen: ſo Shakſpeare und Göthe. Dichter zweiten

Ranges verwandeln die darzuſtellende Hauptperſon in ſich: ſo Byron; wobei dann die Nebenperſonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperſon. —

Unſer Gefallen am Trauerſpiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, ſondern dem des Erhabenen an; ja, es iſt der höchſte Grad dieſes Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Intereſſe des Willens abwenden, um uns rein anſchauend zu verhalten; ſo wenden wir bei der tragiſchen Kataſtrophe uns vom Willen zum Leben ſelbſt ab. Im Trauerſpiel nämlich wird die ſchreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menſchheit, die Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Böſen: alſo die unſerm Willen geradezu widerſtrebende Beſchaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei dieſem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unſern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht poſitiv erkennen können, ſondern bloß negativ, als das, was nicht das Leben will. Im Augenblick der tragiſchen Kataſtrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein ſchwerer Traum ſei, aus dem wir zu erwachen haben. Inſofern iſt die Wirkung des Trauerſpiels analog der des dynamiſch Erhabenen, indem es, wie dieſes, uns über den Willen und ſein Intereſſe hinaushebt und uns ſo umſtimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerſtrebenden Gefallen finden. Was allem Tragiſchen, in welcher Geſtalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, iſt das Aufgehn der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unſrer Anhänglichkeit nicht werth ſei: darin beſteht der tragiſche Geiſt: er leitet demnach zur Reſignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerſpiel der Alten dieſer Geiſt der Reſignation ſelten direkt hervortritt und ausgeſprochen wird. Oedipus Koloneus ſtirbt zwar reſignirt und willig; doch tröſtet ihn die Rache an ſeinem Vaterland. Iphigenia Aulika iſt ſehr willig zu ſterben; doch iſt es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der ſie tröſtet und die Veränderung ihrer Geſinnung hervorbringt, vermöge welcher ſie den Tod, dem ſie zuerſt auf alle

Weiſe entfliehen wollte, willig übernimmt. Kaſſandra, im Agamemnon des großen Aeſchylos, ſtirbt willig, *ἀρκείτω βίος* (1306); aber auch ſie tröſtet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, ſtirbt gelaſſen, aber nicht reſignirt. Eben ſo der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu tröſten erſcheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daſeyn hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Chriſtenthum treten ſie zu ihm heran; und eben ſo im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotiſch ſind. Hippolytos alſo, wie faſt alle tragiſchen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schickſal und den unbiegſamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben ſelbſt. Wie der Stoiſche Gleichmuth von der Chriſtlichen Reſignation ſich von Grund aus dadurch unterſcheidet, daß er nur gelaſſenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Chriſtenthum aber Entſagung, Aufgeben des Wollens; eben ſo zeigen die tragiſchen Helden der Alten ſtandhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schickſals, das Chriſtliche Trauerſpiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlaſſen der Welt, im Bewußtſeyn ihrer Werthloſigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerſpiel der Neuern höher ſteht, als das der Alten. Shakſpeare iſt viel größer als Sophokles: gegen Göthe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides ſind ein empörendes Machwerk zu Gunſten der heidniſchen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragiſche Tendenz; wie die Alkeſte und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte Motive; ſo die Antigone und Philoktet. Faſt alle zeigen das Menſchengeſchlecht unter der entſetzlichen Herrſchaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlöſende Reſignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerſpiels, ja der Lebensanſicht überhaupt gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geiſt der Reſignation, das

Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragiſchen Helden ſelbſt, als deren Geſinnung, wenig darſtellen; ſo bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerſpiels, jenen Geiſt im Zuſchauer zu erwecken und jene Geſinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schreckniſſe auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthloſigkeit des Lebens, alſo die Nichtigkeit alles ſeines Strebens entgegen: die Wirkung dieſes Eindrucks muß ſeyn, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es ſei beſſer, ſein Herz vom Leben loszureißen, ſein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in ſeinem tiefſten Innern, das Bewußtſeyn angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daſeyns geben müſſe. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieſes Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieſes Abwenden von ihm und ſeinen Lockungen, und das hierin ſchon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Daſeyn die Tendenz des Trauerſpiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens, im grellſten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns ſeyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Ariſtoteles den letzten Zweck des Trauerſpiels ſetzt, gehören doch wahrhaftig nicht an ſich ſelbſt zu den angenehmen Empfindungen: ſie können daher nicht Zweck, ſondern nur Mittel ſeyn. — Alſo Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerſpiels, der letzte Zweck der abſichtlichen Darſtellung der Leiden der Menſchheit, und iſt es mithin auch da, wo dieſe reſignirte Erhebung des Geiſtes nicht am Helden ſelbſt gezeigt, ſondern bloß im Zuſchauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverſchuldeten, ja ſelbſt verſchuldeten Leidens. — Wie die Alten, ſo begnügen auch Manche der Neuern ſich damit, durch die objektive Darſtellung menſchlichen Unglücks im Großen den Zuſchauer in die beſchriebene Stimmung zu verſetzen; während Andere dieſe durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Geſinnung am Helden ſelbſt darſtellen: Jene geben gleichſam nur die Prämiſſen, und überlaſſen die Konkluſion dem Zuſchauer; während dieſe die Konkluſion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Geſinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Meſſina: „das Leben iſt der Güter höchſtes nicht.“ Hier ſei es erwähnt, daß ſelten die ächt tragiſche Wirkung der Kataſtrophe, alſo die durch ſie herbeigeführte Reſignation und Geiſteserhebung der Helden, ſo rein motivirt und deutlich ausgeſprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo ſie eintritt mit dem Duett qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Muſik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt iſt dieſes Stück, — ganz abgeſehn von ſeiner vortrefflichen Muſik, wie auch andrerſeits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes ſeyn darf, — und allein ſeinen Motiven und ſeiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchſt vollkommenes Trauerſpiel, ein wahres Muſter tragiſcher Anlage der Motive, tragiſcher Fortſchreitung der Handlung und tragiſcher Entwickelung, zuſammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieſer auf die Geſinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuſchauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung iſt um ſo unverfänglicher und für das wahre Weſen des Trauerſpiels bezeichnender, als keine Chriſten, noch Chriſtliche Geſinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern ſo oft vorgeworfene Vernachläſſigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann ſie ſo weit geht, daß ſie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperſon übrig bleibt, wie z. B. in Heinrich dem achten von Shakſpeare. —

Der dramatiſche, oder epiſche Dichter ſoll wiſſen, daß er das Schickſal iſt, und daher unerbittlich ſeyn, wie dieſes; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menſchengeſchlechts iſt, und daher ſehr viele ſchlechte, mitunter ruchloſe Charaktere auftreten laſſen, wie auch viele Thoren, verſchrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als ſeltenſte Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer iſt, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargeſtellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen Shakſpeare mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überſchwänglich edle Charaktere zu finden ſeyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, ſchwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Ifflands und Kotzebue's Stücke haben viele edelmüthige Charaktere; während Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher ſteht. So viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Poſa darbietet, iſt in Göthe's ſämmtlichen Werken zuſammengenommen nicht aufzutreiben: aber ein kleines Deutſches Stück, „Pflicht um Pflicht," (ein Titel wie aus der Kritik der praktiſchen Vernunft genommen) hat nur drei Perſonen, und alle drei von überſchwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerſpiels durchgängig königliche Perſonen; die Neuern meiſtentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloß darauf ankommt, menſchliche Leidenſchaften ins Spiel zu ſetzen; ſo iſt der relative Werth der Objekte, wodurch dies geſchieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leiſten ſo viel, wie Königreiche. Auch iſt das bürgerliche Trauerſpiel gewiß nicht unbedingt zu verwerfen. Perſonen von großer Macht und Anſehn ſind jedoch deswegen für das Trauerſpiel die geeignetesten, weil das Unglück, an welchem wir das Schickſal des Menſchenlebens erkennen ſollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuſchauer, wer er auch ſei, als furchtbar zu erſcheinen. Nun aber ſind die Umſtände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung verſetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meiſtens ſehr geringfügig und durch menſchliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit zu beſeitigen: ſolche Zuſchauer können daher von ihnen nicht tragiſch erſchüttert werden. Hingegen ſind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht ſich helfen müſſen, oder untergehn. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefſten iſt. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Abſicht des Trauerſpiels ſich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Reſignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; ſo werden wir in ſeinem Gegenſatz, dem Luſtſpiel, die Aufforderung zur fortgeſetzten Bejahung dieſes Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Luſtſpiel, wie unausweichbar jede Darſtellung des Menſchenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt ſie uns vor als vorübergehend, ſich in Freude auflöſend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemiſcht, welche am Ende doch überwiegen, und dabei hebt es den unerſchöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja deſſen Widerwärtigkeiten ſelbſt, erfüllt ſind, und der uns, unter allen Umſtänden, bei guter Laune erhalten ſollte. Es beſagt alſo, im Reſultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und beſonders durchweg kurzweilig ſei. Freilich aber muß es ſich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu laſſen, damit wir nicht ſehn, was nachkommt; während das Trauerſpiel, in der Regel, ſo ſchließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernſt ins Auge faſſen, wie ſie ſich zeigt in den naiven Aeußerungen und Geberden, welche die kleinliche Verlegenheit, die perſönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Geſtalten der ſich hier ſpiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — ſo kann auch von dieſer Seite, alſo auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daſeyn und Treiben ſolcher Weſen nicht ſelbſt Zweck ſeyn kann, daß ſie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daſeyn gelangen konnten, und daß was ſich ſo darſtellt etwas iſt, das eigentlich beſſer nicht wäre.

Kapitel 38.*)

Ueber Geſchichte.

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des erſten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit mehr von der Dichtung, als von der Geſchichte geleiſtet wird: inſofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieſer zu erwarten. Auch Ariſtoteles hat

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 51 des erſten Bandes oder S. 352—356 der erſten Aufl.

Das eingeſehn, da er ſagt: *καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν* (de poët. c. 9.)*). Um jedoch über den Werth der Geſchichte kein Misverſtändniß zu veranlaſſen, will ich meine Gedanken darüber hier ausſprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen ſind die Thatſachen unzählig, die einzelnen Weſen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verſchiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf ſchwindelt dem wißbegierigen Geiſte: er ſieht ſich, wie weit er auch forſche, zur Unwiſſenheit verdammt. — Aber da kommt die Wiſſenſchaft: ſie ſondert das unzählbar Viele aus, ſammelt es unter Artbegriffe, und dieſe wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch ſie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Beſondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem ſie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für ſich zu betrachten habe. Dadurch verſpricht ſie dem forſchenden Geiſte Beruhigung. Dann ſtellen alle Wiſſenſchaften ſich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche ſie unter ſich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber ſchwebt die Philoſophie, als das allgemeinſte und deshalb wichtigſte Wiſſen, welches die Aufſchlüſſe verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geſchichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da ſie ſich nicht des ſelben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wiſſenſchaft, die Subordination des Gewußten, ſtatt deren ſie bloße Koordination deſſelben aufzuweiſen hat. Daher giebt es kein Syſtem der Geſchichte, wie doch jeder andern Wiſſenſchaft. Sie iſt demnach zwar ein Wiſſen, jedoch keine Wiſſenſchaft. Denn nirgends erkennt ſie das Einzelne mittelſt des Allgemeinen, ſondern muß das Einzelne unmittelbar faſſen und ſo gleichſam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wiſſenſchaften darüber ſchweben, indem ſie umfaſſende Begriffe gewonnen haben, mittelſt deren ſie das Einzelne beherrſchen und, wenigſtens innerhalb gewiſſer Gränzen, die Möglich-

---

*) Beiläufig ſei hier bemerkt, daß aus dieſem Gegenſatz von *ποίησις* und *ἱστορία* der Urſprung und damit der eigentliche Sinn des erſteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Erſonnene, im Gegenſatz des Erfragten.

keit der Dinge ihres Bereiches abſehn, ſo daß ſie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt ſeyn können. Die Geſchichte hingegen, da ſie es mit dem ſchlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, ſeiner Natur nach, unerſchöpflich iſt, weiß Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß ſie zugleich noch von jedem neuen Tage, in ſeiner Alltäglichkeit, ſich Das lehren laſſen, was ſie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geſchichte Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und ſonſtige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geſchichtstabellen Platz findet, das Allgemeine ſeien, dem das Specielle ſich unterordnet; ſo würde dies auf einer falſchen Faſſung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geſchichte iſt bloß ein *ſubjektives*, d. h. ein ſolches, deſſen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen *Kenntniß* von den Dingen entſpringt, nicht aber ein *objektives*, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich ſchon mitgedacht wären. Selbſt das Allgemeinſte in der Geſchichte iſt an ſich ſelbſt doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabſchnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu dieſem verhält ſich daher das Beſondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wiſſenſchaften Statt hat, weil ſie Begriffe, nicht bloße Thatſachen überliefern. Daher eben kann man in dieſen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Beſondere ſicher beſtimmen. Kenne ich z. B. die Geſetze des Triangels überhaupt; ſo kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß ſie doppelte Herzkammern, gerade ſieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblaſe, fünf Sinne u. ſ. w. haben, das kann ich auch von der ſoeben gefangenen fremden Fiedermaus, vor ihrer Sektion, ausſagen. Aber nicht ſo in der Geſchichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, ſondern bloß ein ſubjektives meiner Kenntniß iſt, welche nur inſofern, als ſie oberflächlich iſt, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wiſſen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg geweſen; aber dieſe allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über ſeinen Verlauf anzugeben. — Derſelbe Gegenſatz bewährt ſich auch darin, daß in den wirklichen Wiſſenſchaften das Beſondere und Einzelne das Gewiſſeſte iſt, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen ſind die allgemeinen Wahrheiten erſt aus ihm abſtrahirt; daher in dieſen eher etwas irrig angenommen ſeyn kann. In der Geſchichte aber iſt umgekehrt das Allgemeinſte das Gewiſſeſte, z. B. die Zeitperioden, die Succeſſion der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensſchlüſſe: hingegen das Beſondere der Begebenheiten und ihres Zuſammenhangs iſt ungewiſſer, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher iſt die Geſchichte zwar um ſo intereſſanter, je ſpecieller ſie iſt, aber auch um ſo unzuverläſſiger, und nähert ſich alsdann in jeder Hinſicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geſchichte auf ſich habe, wird Der am beſten ermeſſen können, welcher ſich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten ſeines eigenen Lebens, ihrem wahren Zuſammenhange nach, erſt zwanzig Jahre hinterher verſtanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollſtändig vorlagen: ſo ſchwierig iſt die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beſtändigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Abſichten. — Sofern nun die Geſchichte eigentlich immer das Einzelne, die individuelle Thatſache, zum Gegenſtande hat und dieſes als das ausſchließlich Reale anſieht, iſt ſie das gerade Gegentheil und Widerſpiel der Philoſophie, als welche die Dinge vom allgemeinſten Geſichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenſtande hat, welches in allem Einzelnen identiſch bleibt; daher ſie in dieſem ſtets nur Jenes ſieht und den Wechſel an der Erſcheinung deſſelben als unweſentlich erkennt: φιλοκαθολον γαρ ὁ φιλοσοφος. Während die Geſchichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes geweſen, iſt die Philoſophie bemüht, uns zu der Einſicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz Daſſelbe war, iſt und ſeyn wird. In Wahrheit iſt das Weſen des Menſchenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden und bedarf daher, um erſchöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffaſſung. Die Geſchichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu erſetzen: ihr iſt jede Gegenwart nur ein

Bruchſtück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich iſt und an die ſich wieder eine unendliche Zukunft ſchließt. Hierauf beruht das Widerſpiel zwiſchen den philoſophiſchen und den hiſtoriſchen Köpfen: jene wollen ergründen; dieſe wollen zu Ende zählen. Die Geſchichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verſchiedenen Formen: wer aber ſolches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen ſchwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeſchichte ſind im Grunde nur durch die Namen und Jahrszahlen verſchieden: der eigentlich weſentliche Inhalt iſt überall der ſelbe.

Sofern nun alſo der Stoff der Kunſt die Idee, der Stoff der Wiſſenſchaft der Begriff iſt, ſehn wir Beide mit Dem beſchäftigt, was immer da iſt und ſtets auf gleiche Weiſe, nicht aber jetzt iſt und jetzt nicht, jetzt ſo und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit dem zu thun was Plato ausſchließlich als den Gegenſtand wirklichen Wiſſens aufſtellt. Der Stoff der Geſchichte hingegen iſt das Einzelne in ſeiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal iſt und dann auf immer nicht mehr iſt, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menſchenwelt, welche oft durch den geringfügigſten Zufall ganz umgeſtaltet werden. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint uns der Stoff der Geſchichte kaum noch als ein der ernſten und mühſamen Betrachtung des Menſchengeiſtes würdiger Gegenſtand, des Menſchengeiſtes, der, gerade weil er ſo vergänglich iſt, das Unvergängliche zu ſeiner Betrachtung wählen ſollte.

Was endlich das, beſonders durch die überall ſo geiſtesverderbliche und verdummende Hegel'ſche Afterphiloſophie aufgekommene Beſtreben, die Weltgeſchichte als ein planmäßiges Ganzes zu faſſen, oder, wie ſie es nennen, „ſie organiſch zu konſtruiren," betrifft; ſo liegt demſelben eigentlich ein roher und platter Realismus zum Grunde, der die Erſcheinung für das Weſen an ſich der Welt hält und vermeint, auf ſie, auf ihre Geſtalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewiſſen mythologiſchen Grundanſichten unterſtützt wird, die er ſtillſchweigend vorausſetzt: ſonſt ließe ſich fragen, für welchen Zuſchauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menſchengeſchlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtſeyns hat; ſo iſt die Einheit des Lebenslaufes dieſes eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abſtraktionen ſind, ſo ſind im Menſchengeſchlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abſtraktionen. Endlich laufen die Konſtruktionsgeſchichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konſtitution, guter Juſtiz und Polizei, Technik und Induſtrie und höchſtens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus, weil dieſe in der That die allein mögliche iſt, da das Moraliſche im Weſentlichen unverändert bleibt. Das Moraliſche aber iſt es, worauf, nach dem Zeugniß unſers innerſten Bewußtſeyns, Alles ankommt: und dieſes liegt allein im Individuo, als die Richtung ſeines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zuſammenhang und wahre Bedeutſamkeit: er iſt als eine Belehrung anzuſehn, und der Sinn derſelben iſt ein moraliſcher. Nur die *innern* Vorgänge, ſofern ſie den *Willen* betreffen, haben wahre Realität und ſind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an ſich iſt. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieſer enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit iſt Erſcheinung, und die äußern Vorgänge ſind bloße Konfigurationen der Erſcheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, ſondern erſt mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Beſtreben ſie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht ſonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menſchen und Thieren zu ſehn. — Was die Geſchichte erzählt, iſt in der That nur der lange, ſchwere und verworrene Traum der Menſchheit.

Wenn wir nun im Bisherigen erkannt haben, daß die Geſchichte, als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Menſchheit betrachtet, der Dichtkunſt nachſteht; ſodann, daß ſie nicht im eigentlichen Sinne eine Wiſſenſchaft iſt; endlich, daß das Beſtreben, ſie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebſt ſinnvollem Zuſammenhang, zu konſtruiren, ein eiteles, auf Misverſtand beruhendes iſt; ſo würde es ſcheinen, als wollten wir ihr allen Werth abſprechen, wenn wir nicht nachwieſen, worin der ihrige beſteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieſer

Beſiegung von der Kunſt und Abweiſung von der Wiſſenſchaft, ein von beiden verſchiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem ſie höchſt ehrenvoll daſteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das iſt die Geſchichte dem menſchlichen Geſchlechte. Vermöge der Vernunft nämlich iſt der Menſch nicht, wie das Thier, auf die enge anſchauliche Gegenwart beſchränkt; ſondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der ſie verknüpft und aus der ſie hervorgegangen iſt: hiedurch aber erſt hat er ein eigentliches Verſtändniß der Gegenwart ſelbſt, und kann ſogar auf die Zukunft Schlüſſe machen. Hingegen das Thier, deſſen reflexionsloſe Erkenntniß auf die Anſchauung und deshalb auf die Gegenwart beſchränkt iſt, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwiſchen den Menſchen umher. — Dem nun analog, iſt ein Volk, das ſeine eigene Geſchichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beſchränkt: daher verſteht es ſich ſelbſt und ſeine eigene Gegenwart nicht; weil es ſie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehn und aus dieſer zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erſt durch die Geſchichte wird ein Volk ſich ſeiner ſelbſt vollſtändig bewußt. Demnach iſt die Geſchichte als das vernünftige Selbſtbewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechtes anzuſehn, und iſt dieſem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, beſonnene und zuſammenhängende Bewußtſeyn iſt, durch deſſen Ermangelung das Thier in der engen anſchaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher iſt jede Lücke in der Geſchichte wie eine Lücke im erinnernden Selbſtbewußtſeyn eines Menſchen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches ſeine eigene Kunde überlebt hat, ſtehn wir ſo beſinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menſchlichen Handlung, in die es dienend verflochten iſt, oder wie ein Menſch vor ſeiner eigenen alten Zifferſchrift, deren Schlüſſel er vergeſſen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der das er im Schlafe gemacht hat am Morgen vorfindet. In dieſem Sinne alſo iſt die Geſchichte anzuſehn als die Vernunft, oder das beſonnene Bewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geſchlechte unmittelbar gemeinſamen Selbſtbewußtſeyns, ſo daß erſt vermöge ihrer daſſelbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menſchheit, wird. Dies iſt der wahre Werth der Geſchichte. — Was nun für die Vernunft der Individuen als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derſelben, die Sprache iſt, das iſt für die hier nachgewieſene Vernunft des ganzen Geſchlechts die Schrift: denn erſt mit dieſer fängt ihre wirkliche Exiſtenz an; wie die der individuellen Vernunft erſt mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerſtückelte Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts wieder zur Einheit herzuſtellen; ſo daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgeſtiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menſchlichen Geſchlechtes und ſeines Bewußtſeyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft ſie ab und bietet ſo der unaufhaltſam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergeſſenheit geht, Trotz. Als ein Verſuch, dieſes zu leiſten, ſind, wie die geſchriebenen, ſo auch die ſteinernen Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter ſind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Koſten, die Menſchenkräfte vieler Tauſende, viele Jahre hindurch, in Bewegung ſetzten, um Pyramiden, Monolithen, Felſengräber, Obelisken, Tempel und Paläſte aufzuführen, die ſchon Jahrtauſende daſtehn, dabei nur ſich ſelbſt, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu ſehn, oder auch den oſtenſibeln Zweck, welchen vorzuſchützen die Rohheit der Menge heiſchte, im Auge gehabt haben ſollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den ſpäteſten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu dieſen zu treten und ſo das Bewußtſeyn der Menſchheit zur Einheit herzuſtellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, ſelbſt Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtauſende berechnet, weil deren Geſichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchſtens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man ſich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden und noch mehr, ſeitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunſt geboren worden. Doch ſieht man auch den Gebäuden der ſpätern Zeiten den Drang an, zur Nachkommenſchaft zu reden: daher iſt es ſchändlich, wenn man ſie zerſtört, oder ſie verunſtaltet, um ſie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu laſſen. Die geſchriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die ſteinernen: ſie leiſten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem ſie dieſe mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja, ſie fügten Malereien hinzu, für den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verſtanden werden ſollten.

Kapitel 39. *)

Zur Metaphyſik der Muſik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des erſten Bandes gegebenen und dem Leſer hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieſer wunderbaren Kunſt hatte es ſich ergeben, daß zwiſchen ihren Leiſtungen und der Welt als Vorſtellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher *Parallelismus* Statt finden müſſe, welcher ſodann auch nachgewieſen wurde. Einige beachtenswerthe nähere Beſtimmungen deſſelben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, alſo Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quint und Oktav, entſprechen den vier Abſtufungen in der Reihe der Weſen, alſo dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menſchen. Dies erhält noch eine auffallende Beſtätigung an der muſikaliſchen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abſtande unter den drei obern Stimmen bleiben ſoll, als dieſe zwiſchen einander haben; ſo daß er ſich denſelben nie mehr, als höchſtens bis auf eine Oktave nähern darf, meiſtens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang ſeine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entſprechend iſt die Wirkung der *weiten Harmonie*, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und ſchöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt iſt, und die nur wegen des beſchränkten Umfangs der Inſtrumente eingeführt wird. Dieſe ganze Regel aber iſt keineswegs willkührlich, ſondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Urſprung des Tonſyſtems; ſofern nämlich die nächſten, mittelſt der Nebenſchwingungen mittönenden, harmoniſchen Stufen die Oktave und deren Quinte ſind. In dieſer Regel nun erkennen wir das muſikaliſche Analogon der Grundbeſchaffenheit der Natur, vermöge welcher die organiſchen Weſen unter einander viel näher verwandt ſind, als mit der lebloſen unorganiſchen Maſſe des Mineralreichs, zwiſchen welcher und ihnen die entſchiedenſte Gränze und die weiteſte Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die Melodie ſingt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie iſt und darin ſelbſt mit dem tiefſten Grundbaß zuſammenhängt, läßt ſich betrachten als das Analogon davon, daß *dieſelbe* Materie, welche in einem menſchlichen Organismus Träger der Idee des Menſchen iſt, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemiſchen Eigenſchaften, alſo der niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens, darſtellen und tragen muß.

---

*) Dieſes Kap. bezieht ſich auf §. 52 des erſten Bandes, oder SS. 367—384 der erſten Aufl.

Weil die Muſik nicht, gleich allen andern Künſten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, ſondern unmittelbar den *Willen ſelbſt* darſtellt; ſo iſt hieraus auch erklärlich, daß ſie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenſchaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, ſo daß ſie dieſelben ſchnell erhöht oder auch umſtimmt.

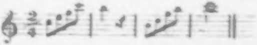
So gewiß die Muſik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poeſie zu ſeyn, eine ſelbſtſtändige Kunſt, ja die mächtigſte unter allen iſt und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; ſo gewiß bedarf ſie nicht der Worte des Geſanges, oder der Handlung einer Oper. Die Muſik als ſolche kennt allein die Töne, nicht aber die Urſachen, welche dieſe hervorbringen. Demnach iſt für ſie auch die vox humana urſprünglich und weſentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Inſtruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Inſtrumentes ſind. Daß nun, in dieſem Fall, eben dieſes Inſtrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, iſt ein zufälliger Umſtand, den die Muſik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poeſie einzugehn; jedoch nie darf ſie ihn zur Hauptſache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meiſtens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's“ zu verſtehn giebt) ſogar weſentlich faden Verſe bedacht ſeyn. Die Worte ſind und bleiben für die Muſik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und ſchneller iſt, als die der Worte: dieſe müſſen daher, wenn ſie der Muſik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und ſich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber geſtaltet ſich das Verhältniß in Hinſicht auf die gegebene Poeſie, alſo das Lied, oder den Operntext, welchem eine Muſik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an dieſen die Tonkunſt ihre Macht und höhere Befähigung, indem ſie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargeſtellte Handlung, die tiefſten, letzten, geheimſten Aufſchlüſſe giebt, das eigentliche und wahre Weſen derſelben ausſpricht und uns die innerſte Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinſichtlich dieſes Uebergewichts der Muſik, wie auch ſofern ſie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beiſpiele ſteht, möchte es vielleicht paſſender ſcheinen, daß der Text zur Muſik gedichtet würde, als daß man die Muſik zum Texte komponirt. Inzwiſchen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponiſten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens und rufen in ihm ſelbſt die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel ſeiner muſikaliſchen Phantaſie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Muſik uns ſo willkommen iſt und ein Geſang mit verſtändlichen Worten uns ſo innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unſere unmittelbarſte und unſere mittelbarſte Erkenntnißweiſe zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarſte nämlich iſt die, für welche die Muſik die Regungen des Willens ſelbſt ausdrückt, die mittelbarſte aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig ſitzen. Die Muſik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der

Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenſtände dieſer, die Motive, welche jene veranlaſſen. — Die Muſik einer Oper, wie die Partitur ſie darſtellt, hat eine völlig unabhängige, geſonderte, gleichſam abſtrakte Exiſtenz für ſich, welcher die Hergänge und Perſonen des Stücks fremd ſind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher ſie auch ohne den Text vollkommen wirkſam iſt. Dieſe Muſik aber, da ſie mit Rückſicht auf das Drama komponirt wurde, iſt gleichſam die Seele deſſelben, indem ſie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Perſonen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieſer beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuſchauers, wenn er kein bloßer Gaffer iſt. — Aber auch ſelbſt die lächerlichſten und ausſchweifendeſten Poſſen der komiſchen Oper begleitet die Muſik, und bleibt doch in ihrer weſentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit: ihre Verſchmelzung mit jenen Vorgängen vermag nicht, ſie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd iſt, herabzuziehn. So ſchwebt über dem Poſſenſpiel und den endloſen Miſeren des Menſchenlebens die tiefe und ernſte Bedeutung unſers Daſeyns und verläßt ſolches keinen Augenblick. — Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Inſtrumentalmuſik; ſo zeigt uns eine Beethoven'ſche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenſte Ordnung zum Grunde liegt, den heftigſten Kampf, der ſich im nächſten Augenblick zur ſchönſten Einigkeit geſtaltet: ſie iſt ein treues und vollkommenes Abbild des Weſens der Welt, welche dahin rollt, im unüberſehbaren Gewirre zahlloſer Geſtalten und durch ſtete Zerſtörung ſich ſelbſt erhält.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Muſik allein von der metaphyſiſchen Seite, alſo hinſichtlich der innern Bedeutung ihrer Leiſtungen betrachtet habe, iſt es angemeſſen, auch die Mittel, durch welche ſie, auf unſern Geiſt wirkend, dieſelben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphyſiſchen Seite der Muſik mit der genugſam unterſuchten und bekannten phyſiſchen nachzuweiſen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erſchütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach ſie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander ſind u. ſ. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, laſſen ſie ſich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unſrer Apprehenſion zuſammenfaſſen: die Töne verſchmelzen mit einander und ſtehn dadurch im Einklang. Iſt hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; ſo tritt keine faßliche Koincidenz der Vibrationen ein, ſondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch ſie der Zuſammenfaſſung in unſrer Apprehenſion widerſtreben und demnach eine Diſſonanz heißen. Dieſer Theorie nun zufolge iſt die Muſik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältniſſe, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, ſondern dieſelben zu einer ganz unmittelbaren und ſimultanen ſinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphyſiſchen Bedeutung der Muſik mit dieſer ihrer phyſiſchen und arithmetiſchen Grundlage beruht nun darauf, daß das unſrer *Apprehenſion* Widerſtrebende, das Irrationale oder die Diſſonanz, zum natürlichen Bilde des unſerm *Willen* Widerſtrebenden wird; und umgekehrt wird die Konſonanz, oder das Rationale, indem ſie unſrer Auffaſſung ſich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältniſſen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechſelungen zuläßt; ſo wird, mittelſt ſeiner, die Muſik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menſchlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Weſentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, ſich in allen ihren feinſten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben laſſen, welches mittelſt Erfindung der Melodie geſchieht. Wir ſehn alſo hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorſtellung hinübergeſpielt, als welche der ausſchließliche Schauplatz der Leiſtungen aller ſchönen Künſte iſt; da dieſe durchaus verlangen, daß der *Wille ſelbſt* aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein *Erkennende* verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens ſelbſt, alſo wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, ſondern nur ihre Subſtitute, das dem Intellekt Angemeſſene, als Bild der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerſtrebende, als Bild des größern oder geringeren Schmerzes. Nur ſo verurſacht die Muſik uns nie wirkliches Leiden, ſondern bleibt auch in ihren ſchmerzlichſten Akkorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geſchichte unſers Willens und aller ſeiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmniſſen und Quaalen, ſelbſt noch in den wehmüthigſten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unſer Wille ſelbſt das ſo Erregte und Gequälte iſt; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältniſſen zu thun, ſondern ſind vielmehr jetzt ſelbſt die geſpannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten phyſikaliſchen Theorie, das eigentlich Muſikaliſche der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; ſo folgt das muſikaliſche Gehör, bei der Harmonie, ſtets vorzugsweiſe dem höchſten Ton, nicht dem ſtärkſten: daher ſticht, auch bei der ſtärkſten Orcheſterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterſtützt wird durch ſeine, auf der ſelben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie ſie ſich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräſentant der erhöhten, für den leiſeſten Eindruck empfänglichen und durch ihn beſtimmbaren Senſibilität, folglich des auf der oberſten Stufe der Weſenleiter ſtehenden, aufs höchſte geſteigerten Bewußtſeyns wird. Seinen Gegenſatz bildet, aus den umgekehrten Urſachen, der ſchwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, ſteigende und fallende und dabei in jedem ſeiner Schritte durch feſte Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräſentant des gefühlloſen, für ſeine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Geſetzen beſtimmbaren, unorganiſchen Naturreiches iſt. Er darf ſogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint ſteigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, urſprünglich und in ſeiner eigenen Natur, nie die Melodie dieſer Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Muſik ſei. Der Urſprung deſſelben iſt auf Göthe zurückzuführen, da er, nach Eckermann's Geſprächen Bd. 2. S. 88, geſagt hat: „ich „habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die „Baukunſt eine erſtarrte Muſik nenne: und wirklich hat es et„was: die Stimmung die von der Baukunſt ausgeht, kommt „dem Effekt der Muſik nahe.“ Wahrſcheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konverſation fallen laſſen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er ſo fallen ließ auflaſen, um nachher damit geſchmückt einher zu gehn. Was übrigens Göthe auch geſagt haben mag, ſo erſtreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Muſik mit der Baukunſt ſich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Weſen beider Künſte, als welches himmelweit verſchieden iſt: es wäre ſogar lächerlich, die beſchränkteſte und ſchwächſte aller Künſte mit der ausgedehnteſten und wirkſamſten im Weſentlichen gleich ſtellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewieſenen Analogie könnte man noch hinzuſetzen, daß, wann die Muſik, gleichſam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um ſich, vom Zwang des Rhythmus losgeriſſen, in der freien Phantaſie einer figurirten Kadenz zu ergehn, ein ſolches vom Rhythmus entblößtes Tonſtück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog ſei, welche man demnach in der kühnen Sprache jenes Witzwortes eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieſer Erörterung des Rhythmus habe ich jetzt darzuthun, wie in der ſtets erneuerten Entzweiung und Verſöhnung des rhythmiſchen Elements der Melodie mit dem harmoniſchen das Weſen derſelben beſteht. Ihr harmoniſches Element nämlich hat den Grundton zur Vorausſetzung, wie das rhythmiſche die Taktart, und beſteht in einem Abirren von demſelben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmoniſche Stufe, meiſtens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, ſeine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber ſo geſchehn, daß das Erreichen der beſagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewiſſen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zuſammentreffe, da es ſonſt nicht wirkt. Alſo, wie die harmoniſche Tonfolge gewiſſe *Töne* verlangt, vorzüglich die Tonika, nächſt ihr die Dominante u. ſ. w.; ſo fordert ſeinerſeits der Rhythmus gewiſſe *Zeitpunkte*, gewiſſe abgezählte Takte und gewiſſe Theile dieſer Takte, welche man die ſchweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Taktheile nennt, im Gegenſatz der leichten oder ſchlechten Zeiten, oder unaccentuirten Taktheile. Nun beſteht die *Entzweiung* jener beiden Grundelemente darin, daß indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht iſt, die Verſöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmoniſchen Stufe, muß dieſe erſt nach einer beſtimmten Anzahl Takte, ſodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieſelbe zu einem gewiſſen Ruhepunkte für ſie wird; und ebenſo muß die Rückkehr zur Tonika dieſe nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem *guten* Zeittheil wieder finden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. Solange dieſes geforderte Zuſammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerſeits der Rhythmus ſeinen regelrechten Gang gehn, und andrerſeits die geforderten Noten oft genug vorkommen; ſie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entſteht: dies zu erläutern diene das folgende, höchſt einfache Beiſpiel:



Hier trifft die harmoniſche Tonfolge gleich am Schluß des erſten Takts auf die Tonika: allein ſie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im ſchlechteſten Taktheile begriffen iſt. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Taktheil; aber die Tonfolge iſt auf die Septime gekommen. Hier ſind alſo die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und ſie werden, im letzten Ton, verſöhnt. Dieſer Vorgang iſt in jeder Melodie, wiewohl meiſtens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweiſen. Die dabei nun Stattt findende beſtändige Entzweiung und Verſöhnung ihrer beiden Elemente iſt, metaphyſiſch betrachtet, das Abbild der Entſtehung neuer Wünſche und ſodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch ſchmeichelt die Muſik ſich ſo in unſer Herz, daß ſie ihm ſtets die vollkommene Befriedigung ſeiner Wünſche vorſpiegelt. Näher betrachtet ſehn wir, in dieſem Hergang der Melodie eine gewiſſermaaßen innere Bedingung (die harmoniſche) mit einer äußern (der rhythmiſchen) wie durch einen Zufall zuſammentreffen, — welchen freilich der Komponiſt herbeiführt und der inſofern dem Reim in der Poeſie zu vergleichen iſt: dies aber eben iſt das Abbild des Zuſammentreffens unſrer Wünſche mit den von ihnen unabhängigen, günſtigen, äußeren Umſtänden, alſo das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des Vorhalts beachtet zu werden. Er iſt eine Diſſonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konſonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verſtärkt wird und ihr Eintritt deſto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenakkord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeſte Verlangen die am tiefſten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig alſo beſteht die Muſik in einem ſteten Wechſel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Akkorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein ſteter Wechſel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunſch oder Furcht, mit eben ſo verſchieden gemeſſener Beruhigung iſt. Demgemäß beſteht die harmoniſche Fortſchreitung in der kunſtgerechten Abwechſelung der Diſſonanz und Konſonanz. Eine Folge bloß konſonanter Akkorde würde überſättigend, ermüdend und leer ſeyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünſche herbeiführt. Daher müſſen Diſſonanzen, obwohl ſie beunruhigend und faſt peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konſonanzen aufgelöſt zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Muſik nur zwei Grundakkorde: den diſſonanten Septimenakkord und den harmoniſchen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Ackorde zurückzuführen ſind. Dies iſt eben Dem entſprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Geſtalten ſie auch ſich darſtellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundſtimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigſtens Rüſtigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung; ſo hat die Muſik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entſprechen, und ſie muß ſtets ſich in einer von beiden befinden. Es iſt aber in der That höchſt wunderbar, daß es ein weder phyſiſch ſchmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch ſogleich anſprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: das Moll. Daran läßt ſich ermeſſen, wie tief die Muſik im Weſen der Dinge und des Menſchen gegründet iſt. — Bei nordiſchen Völkern, deren Leben ſchweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Ruſſen, herrſcht das Moll vor, ſogar in der Kirchenmuſik. — Allegro in Moll iſt in der Franzöſiſchen Muſik ſehr häufig und charakteriſirt ſie: es iſt, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ergänzungen

zum

vierten Buch.

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king,
ed. Stan. Julien, p. 184.

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu dieſem vierten Buche würden ſehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenſtände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier Skandinaviſcher Akademien, ausführliche, monographiſche Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt ſind. Demzufolge aber ſetze ich die Bekanntſchaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Leſern eben ſo unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „über den Willen in der Natur" vorausgeſetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer ſich mit meiner Philoſophie bekannt machen will, jede Zeile von mir leſe. Denn ich bin kein Vielſchreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit ſeinen Schriften nach dem Beifall eines Miniſters zielt, mit Einem Worte, Keiner, deſſen Feder unter dem Einfluß perſönlicher Zwecke ſteht: ich ſtrebe nichts an, als die Wahrheit, und ſchreibe, wie die Alten ſchrieben, in der alleinigen Abſicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit ſie einſt Denen zu Gute kommen, die ihnen nachzudenken und ſie zu ſchätzen verſtehen. Eben daher habe ich nur Weniges, dieſes aber mit Bedacht und in *weiten* Zwiſchenräumen geſchrieben, auch demgemäß die in philoſophiſchen Schriften, wegen des Zuſammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philoſoph frei iſt, auf das möglich geringſte Maaß beſchränkt, ſo daß das Allermeiſte nur an Einer Stelle zu finden iſt. Deshalb alſo darf, wer von mir lernen und mich verſtehn will, nichts, das ich geſchrieben habe, ungeleſen laſſen. Beurtheilen jedoch und kritiſiren kann man mich ohne Dieſes, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünſche.

Inzwiſchen wird der durch die beſagte Elimination zweier Hauptgegenſtände in dieſem vierten Ergänzungsbuche erübrigte Raum uns willkommen ſeyn. Denn da diejenigen Aufſchlüſſe, welche dem Menſchen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem Syſtem, als letzte Ergebniſſe, den Gipfel ſeiner Pyramide bilden, ſich auch in *meinem* letzten Buche zuſammendrängen; ſo wird man jeder feſteren Begründung oder genaueren Ausführung derſelben gern einen weiteren Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben" gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unſerm vierten Buche ſelbſt unberührt geblieben iſt, wie ſie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philoſophen gänzlich vernachläſſigt worden: es iſt die innere Bedeutung und das Weſen an ſich der mitunter bis zur heftigſten Leidenſchaft anwachſenden Geſchlechtsliebe; ein Gegenſtand, deſſen Aufnahme in den ethiſchen Theil der Philoſophie nicht paradox ſeyn würde, wenn man deſſen Wichtigkeit erkannt hätte. —

Kapitel 41.*)

Ueber den Tod und ſein Verhältniß zur Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich.

Der Tod iſt der eigentliche inſpirirende Genius oder der Muſaget der Philoſophie, weshalb Sokrates dieſe auch *θανατου μελετη* definirt hat. Schwerlich ſogar würde, auch ohne den Tod, philoſophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung ſeyn, daß eine ſpecielle Betrachtung deſſelben hier an der Spitze des letzten, ernſteſten und wichtigſten unſrer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thieriſche Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es ſich ſeiner nur als endlos bewußt iſt. Beim Menſchen fand ſich, mit der Vernunft, nothwendig die erſchreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigſtens ein Erſatz beigegeben iſt; ſo verhilft die ſelbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphyſiſchen Anſichten, die darüber tröſten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig iſt. Hauptſächlich auf dieſen Zweck ſind alle Religionen und philoſophiſchen Syſteme gerichtet, ſind alſo zunächſt das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem ſie dieſen Zweck erreichen, iſt ſehr verſchieden, und allerdings wird eine Religion oder Philoſophie viel mehr, als die andere, den Menſchen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angeſicht zu ſehn. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menſchen lehren, ſich als das Urweſen ſelbſt, das Brahm zu betrachten, welchem alles Entſtehn und Vergehn weſentlich fremd iſt, werden darin vielmehr leiſten, als ſolche, welche ihn aus nichts gemacht ſeyn und ſeine, von einem Andern empfangene Exiſtenz wirklich mit der Geburt anfangen laſſen. Dem entſprechend finden wir in Indien eine Zuverſicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 54 des erſten Bandes, oder SS. 392—410 der erſten Aufl.

Es iſt in der That eine bedenkliche Sache, dem Menſchen in dieſer wichtigen Hinſicht ſchwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und ſtandhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erſt kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts geweſen ſei und dennoch für die Zukunft unvergänglich ſeyn ſolle, iſt gerade ſo, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für ſein Thun und Laſſen in alle Ewigkeit verantwortlich ſeyn ſolle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiſte und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare ſolcher Lehren ſich ihm aufdringt; ſo hat er nichts Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen, ja, iſt nicht mehr fähig es zu verſtehn, und geht dadurch des Troſtes verluſtig, den auch ihm die Natur, zum Erſatz für die Gewißheit des Todes, beſtimmt hatte. In Folge ſolcher Entwickelung ſehn wir eben jetzt, in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialiſten, und in Deutſchland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur abſolut phyſiſchen Anſicht herabſinken, welche zu dem Reſultat führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und inſofern als Beſtialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwiſchen, was über den Tod gelehrt worden, iſt nicht zu leugnen, daß, wenigſtens in Europa, die Meinung der Menſchen, ja oft ſogar des ſelben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her ſchwankt zwiſchen der Auffaſſung des Todes als abſoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichſam mit Haut und Haar unſterblich ſeien. Beides iſt gleich falſch: allein wir haben nicht ſowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Geſichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus ſolche Anſichten von ſelbſt wegfallen.

Ich will, bei dieſen Betrachtungen, zuvörderſt vom ganz empiriſchen Standpunkt ausgehn. — Da liegt uns zunächſt die unleugbare Thatſache vor, daß, dem natürlichen Bewußtſeyn gemäß, der Menſch nicht bloß für ſeine Perſon den Tod mehr als alles Andere fürchtet, ſondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoiſtiſch über ſeinen eigenen Verluſt, ſondern aus Mitleid, über das große Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in ſolchem Falle nicht weint und keine Betrübniß zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. — Meinungen wechſeln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt ſich ſtets und überall gleich, iſt daher vor Allem zu beachten. Sie ſcheint nun hier deutlich auszuſagen, daß der Tod ein großes Uebel ſei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernſt ſei, ließe ſich ſchon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie Jeder weiß, kein Spaaß iſt. Wir müſſen wohl nichts Beſſeres, als dieſe Beiden, werth ſeyn.

In der That iſt die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat ſie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt ſie ſchon mit auf die Welt. Dieſe Todesfurcht a priori iſt aber eben nur die Kehrſeite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja ſind. Daher iſt jedem Thiere, wie die Sorge für ſeine Erhaltung, ſo die Furcht vor ſeiner Zerſtörung angeboren: dieſe alſo, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes iſt es, was ſich in der ängſtlichen Behutſamkeit zeigt, mit der das Thier ſich und noch mehr ſeine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, ſicher zu ſtellen ſucht. Warum flieht das Thier, zittert und ſucht ſich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als ſolcher aber dem Tode verfallen iſt und Zeit gewinnen möchte. Eben ſo iſt, von Natur, der Menſch. Das größte der Uebel, das Schlimmſte was überall gedroht werden kann, iſt der Tod, die größte Angſt Todesangſt. Nichts reißt uns ſo unwiderſtehlich zur lebhafteſten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts iſt entſetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenloſe Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entſprungen ſeyn: vor dieſer erſcheint ſie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens ſehr mißlich ſteht, und wenigſtens zweifelhaft bleibt, ob daſſelbe dem Nichtſeyn vorzuziehn ſei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtſeyn wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob ſie wieder aufſtehn wollten; ſie würden mit den Köpfen ſchütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung, in Plato's Apologie, und ſelbſt der heitere und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu ſagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; ſo daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuſeyn hat, gänzlich verſchwinden vor der endloſen Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird. Demnach erſcheint es, vor der Reflexion, ſogar lächerlich, für dieſe Spanne Zeit ſo ſehr beſorgt zu ſeyn, ſo ſehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerſpiele zu dichten, deren Schreckliches ſeinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben iſt mithin eine unvernünftige und blinde: ſie iſt nur daraus erklärlich, daß unſer ganzes Weſen an ſich ſelbſt ſchon Wille zum Leben iſt, dem dieſes daher als das höchſte Gut gelten muß, ſo verbittert, kurz und ungewiß es auch immer ſeyn mag; und daß jener Wille, an ſich und urſprünglich, erkenntnißlos und blind iſt. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt der Urſprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu ſeyn, wirkt ihr ſogar entgegen, indem ſie die Werthloſigkeit deſſelben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann ſie nun ſiegt, und demnach der Menſch dem Tode muthig und gelaſſen entgegengeht; ſo wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern alſo dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unſers eigenen Weſens iſt. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod ſich auf's Aeußerſte ſträubt und ihn verzweifelnd empfängt: und doch ſpricht ſich in ihm nur das urſprüngliche Weſen unſers Selbſt und der Natur aus. Wie könnte, läßt ſich hier beiläufig fragen, die gränzenloſe Liebe zum Leben und das Beſtreben es auf alle Weiſe, ſo lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieſer unwürdig betrachtet werden, wenn daſſelbe das mit Dank zu erkennende Geſchenk gütiger Götter wäre? und wie könnte ſodann die Geringſchätzung deſſelben groß und edel erſcheinen? — Uns beſtätigt ſich inzwiſchen durch dieſe Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerſte Weſen des Menſchen iſt; 2) daß er an ſich erkenntnißlos, blind iſt; 3) daß die Erkenntniß ein ihm urſprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip iſt; 4) daß ſie mit ihm ſtreitet und unſer

Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt.

Wenn was uns den Tod ſo ſchrecklich erſcheinen läßt der Gedanke des Nichtſeyns wäre; ſo müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es iſt unumſtößlich gewiß, daß das Nichtſeyn nach dem Tode nicht verſchieden ſeyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit iſt abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daſeyns eine zweite Unendlichkeit folgen ſollte, in der wir nicht mehr ſeyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieſer Durſt nach Daſeyn etwan dadurch entſtanden ſeyn, daß wir es jetzt gekoſtet und ſo gar allerliebſt gefunden hätten? Wie ſchon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnſucht nach dem verlorenen Paradieſe des Nichtſeyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unſterblichkeit allemal die einer „beſſern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieſes allen ungeachtet iſt die Frage nach unſerm Zuſtand nach dem Tode gewiß zehntauſend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unſerm Zuſtand vor der Geburt. Theoretiſch iſt dennoch die eine ein eben ſo nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren ſeyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anſtößig es wäre, zu denken, daß der Geiſt des Menſchen, der die Welt umfaßt und ſo viele höchſt vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab geſenkt würde: aber darüber, daß dieſer Geiſt eine ganze Unendlichkeit habe verſtreichen laſſen, ehe er mit dieſen ſeinen Eigenſchaften entſtanden ſei, und die Welt eben ſo lange ſich ohne ihn habe behelfen müſſen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbeſtochenen Erkenntniß keine Frage ſich natürlicher dar, als dieſe: eine unendliche Zeit iſt vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphyſiſch ließe ſich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich ſagten, die waren eben Ich." Allein hievon ſehn wir auf unſerm, vor der Hand noch ganz empiriſchen

Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht geweſen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht ſeyn werde, tröſten mit der unendlichen Zeit, da ich ſchon nicht geweſen bin, als einem wohl gewohnten Zuſtande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann ſo wenig ſchrecklich ſeyn, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts ſich unterſcheiden, als durch die Dazwiſchenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch laſſen alle Beweiſe für die Fortdauer nach dem Tode ſich eben ſo gut in partem ante wenden, wo ſie dann das Daſeyn vor dem Leben demonſtriren, in deſſen Annahme Hindu und Buddhaiſten ſich daher ſehr konſequent beweiſen. Kant's Idealität der Zeit allein löſt alle dieſe Räthſel: doch davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Geſagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht ſeyn wird, zu trauern, eben ſo abſurd iſt, als es ſeyn würde über die, da man noch nicht geweſen: denn es iſt gleichgültig, ob die Zeit, welche unſer Daſeyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, ſich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgeſehn von dieſen Zeitbetrachtungen iſt es an und für ſich abſurd, das Nichtſeyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daſeyn zur Vorausſetzung hat, ja ſogar das Bewußtſeyn, dieſes aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abweſenheit deſſelben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintrit aber jedenfalls Sache eines Augenblicks iſt. Von dieſem Geſichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und ſagte daher ganz richtig ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας, „der Tod geht uns nichts an"; mit der Erläuterung, daß wann wir ſind, der Tod nicht iſt, und wann der Tod iſt, wir nicht ſind (Diog. Laert. X, 27.). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, iſt offenbar kein Uebel: alſo darf das Nichtſeynwerden uns ſo wenig anfechten, wie das Nichtgeweſenſeyn. Vom Standpunkt der Erkenntniß aus erſcheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber beſteht das Bewußtſeyn; daher für dieſes der Tod kein Uebel iſt. Auch iſt es wirklich nicht dieſer erkennende Theil unſers Ich's, welcher den Tod fürchtet; ſondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt iſt, aus.

Dieſem aber iſt ſie, wie ſchon oben erwähnt, weſentlich, eben weil er Wille zum Leben iſt, deſſen ganzes Weſen im Drange nach Leben und Daſeyn beſteht, und dem die Erkenntniß nicht urſprünglich, ſondern erſt in Folge ſeiner Objektivation in animaliſchen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelſt ihrer, den Tod, als das Ende der Erſcheinung, mit der er ſich identificirt hat und alſo auf ſie ſich beſchränkt ſieht, anſichtig wird, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten unterſuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterſcheidung des wollenden vom erkennenden Theil unſers Weſens, nachgewieſenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derſelben entſprechend iſt auch was uns den Tod ſo furchtbar macht, nicht ſowohl das Ende des Lebens, da dieſes Keinem als des Regrettirens ſonderlich werth erſcheinen kann; als vielmehr die Zerſtörung des Organismus: eigentlich, weil dieſer der als Leib ſich darſtellende Wille ſelbſt iſt. Dieſe Zerſtörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln des Alters, oder der Krankheit: hingegen der Tod ſelbſt beſteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da ~~das Bewußtſeyn ſchwindet, indem die~~ Thätigkeit des Gehirns ſtockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus iſt eigentlich ſchon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in ſubjektiver Hinſicht, betrifft alſo allein das Bewußtſeyn. Was nun das Schwinden dieſes ſei, kann Jeder einigermaaßen aus dem Einſchlafen beurtheilen: noch beſſer aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht ſo allmälig, noch durch Träume vermittelt iſt, ſondern zuerſt die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtſeyn, ſchwindet, und dann unmittelbar die tiefſte Bewußtloſigkeit eintritt: die Empfindung dabei, ſo weit ſie geht, iſt nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel iſt, wie der Schlaf der Bruder, ſo die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltſame Tod kann nicht ſchmerzlich ſeyn; da ſelbſt ſchwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, ſondern erſt eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: ſind ſie ſchnell tödtlich; ſo wird das Bewußtſeyn vor dieſer Entdeckung ſchwinden: tödten ſie ſpäter; ſo iſt es wie bei andern Krankheiten.

Auch alle Die, welche im Waſſer, durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtſeyn verloren haben, ſagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geſchehen ſei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanaſie, iſt ein allmäliges Verſchwinden und Verſchweben aus dem Daſeyn, auf unmerkliche Weiſe. Nach und nach erlöſchen im Alter die Leidenſchaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenſtände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorſtellende Kraft wird immer ſchwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehn ſpurlos vorüber, die Tage rollen immer ſchneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutſamkeit, Alles verblaſſt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Geſpenſt ſeines ehemaligen Weſens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerſtören? Eines Tages iſt dann ein Schlummer der letzte, und ſeine Träume ſind — — — Es ſind die, nach welchen ſchon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen ſie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensproceſſes, wenn ſie gleich eine metaphyſiſche Grundlage hat, nicht ohne Widerſtand, folglich nicht ohne Anſtrengung vor ſich geht. Dieſe iſt es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einſtellt und einige Sekretionen, die Reſpiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus iſt zu ſchließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensproceſſes für die treibende Kraft deſſelben eine wunderſame Erleichterung ſeyn muß: vielleicht hat dieſe Antheil an dem Ausdruck ſüßer Zufriedenheit auf dem Geſichte der meiſten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem ſchweren, alpgedrückten Traume ähnlich ſeyn.

Bis hieher hat ſich uns ergeben, daß der Tod, ſo ſehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel ſeyn könne. Oft aber erſcheint er ſogar als ein Gut, ein Erwünſchtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hinderniſſe ſeines Daſeyns, oder ſeiner Beſtrebungen geſtoßen iſt, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröſtlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meiſtens ſich ihm von ſelbſt öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günſtigere Bedingungen des Daſeyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm Daſſelbe immer wieder möglich ſeyn wird. Jene Rückkehr iſt die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird ſie auch hier erſt nach einem phyſiſchen, oder moraliſchen Kampfe angetreten: ſo ſehr ſträubt Jedes ſich, dahin zurückzugehen, von wo es ſo leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daſeyn, welches ſo viele Leiden und ſo wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Geſichter: ein ſehr furchtbares und ſchreckliches, und ein ſehr freudiges und gütiges. Das erklärt ſich zum Theil ſchon durch die eben angeſtellte Betrachtung.

Auf dem empiriſchen Standpunkt, auf welchem wir noch immer ſtehn, iſt auch die folgende Betrachtung eine ſich von ſelbſt darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau beſtimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewieſen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Senſibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. ſ. w. hier aufgehört haben. Ich ſchließe daraus mit Sicherheit, daß Dasjenige, welches dieſe bisher aktuirte, jedoch ein mir ſtets Unbekanntes war, ſie jetzt nicht mehr aktuirt, alſo von ihnen gewichen iſt. — Wollte ich nun aber hinzuſetzen, dies müſſe eben Das geweſen ſeyn, was ich nur als Bewußtſeyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); ſo wäre dies nicht bloß unberechtigt, ſondern offenbar falſch geſchloſſen. Denn ſtets hat das Bewußtſeyn ſich mir nicht als Urſache, ſondern als Produkt und Reſultat des organiſchen Lebens gezeigt, indem es in Folge deſſelben ſtieg und ſank, nämlich in den verſchiedenen Lebensaltern, in Geſundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. ſ. w., alſo ſtets als Wirkung, nie als Urſache des organiſchen Lebens auftrat, ſtets ſich zeigte als etwas, das entſteht und vergeht, und wieder entſteht, ſo lange hiezu die Bedingungen noch da ſind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch geſehn haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtſeyns, der Wahnſinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit ſich herabzuziehn und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, ſehr erhöht, und dieſes eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Urſachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenſchaft jedes Organiſchen und daher, wenn dieſes ein ſelbſtbewußtes iſt, auch des Bewußtſeyns. Jetzt zu ſchließen, daß dieſelbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu iſt kein Anlaß vorhanden; um ſo weniger, als ich ſehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erſcheinung das Werk einer allgemeinen, in tauſend gleichen Erſcheinungen thätigen Kraft iſt. — Aber eben ſo wenig Anlaß iſt andererſeits zu ſchließen, daß, weil hier das organiſche Leben aufgehört hat, deshalb auch jene daſſelbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden ſei; — ſo wenig, als vom ſtillſtehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu ſchließen iſt. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden ſeines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und alſo das individuelle Scheinleben deſſelben aufgehört hat; ſo wird Keiner wähnen, jetzt ſei die Schwere vernichtet; ſondern Jeder begreift, daß ſie in zahlloſen Erſcheinungen nach wie vor thätig iſt. Allerdings ließe ſich gegen dieſes Gleichniß einwenden, daß hier auch in dieſem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu ſeyn, ſondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf beſteht, mag ſich ſtatt deſſen einen elektriſchen Körper denken, in welchem, nach ſeiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu ſeyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir ſelbſt den unterſten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erſcheinungen keinen Augenblick irre macht. Um ſo weniger alſo darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menſchen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitauſend Jahren, den Bogen des Odyſſeus ſpannte, nicht mehr iſt, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verſtand die Kraft, welche in demſelben ſo energiſch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen ſpannt, erſt mit dieſem Arm zu exiſtiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, dieſelbe ſei, welche in dem jetzt blühenden thätig iſt: ja, dieſer iſt faſt unabweisbar. Gewiß aber wiſſen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur

Das vergänglich iſt, was in der Kauſalkette begriffen iſt: dies aber ſind bloß die Zuſtände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Urſachen herbeigeführten Wechſel bleibt einerſeits die Materie und andrerſeits die Naturkräfte: denn Beide ſind die Vorausſetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müſſen wir zunächſt wenigſtens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forſchung uns hat erkennen laſſen, was es an ſich ſelbſt ſei. Alſo ſchon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechſel der Formen und Zuſtände, welche das Band der Urſachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein das Entſtehn und Vergehn, wie es in der Erfahrung vorliegt, betrifft. Soweit alſo ließe ſich ſchon die Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens ſicher beweiſen. Aber freilich wird dies den Anſprüchen, welche man an Beweiſe unſers Fortbeſtehns nach dem Tode zu machen gewohnt iſt, nicht genügen, noch den Troſt gewähren, den man von ſolchen erwartet. Indeſſen iſt es immer etwas, und wer den Tod als ſeine abſolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerſte Princip ſeines Lebens von demſelben unberührt bleibt, nicht verſchmähen. — Ja, es ließe ſich das Paradoxon aufſtellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kauſalität fortlaufenden Wechſel der Zuſtände unberührt bleibt, alſo die Materie, durch ſeine abſolute Beharrlichkeit uns eine Unzerſtörbarkeit zuſichert, vermöge welcher, wer keine andere zu faſſen fähig wäre, ſich doch ſchon einer gewiſſen Unvergänglichkeit getröſten könnte. „Wie?“ wird man ſagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, ſollte als eine Fortdauer unſers Weſens angeſehn werden?“ — Oho! kennt ihr denn dieſen Staub? wißt ihr, was er iſt und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Dieſe Materie, die jetzt als Staub und Aſche daliegt, wird bald, im Waſſer aufgelöſt, als Kryſtall anſchießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektriſche Funken ſprühen, wird mittelſt ihrer galvaniſchen Spannung eine Kraft äußern, welche, die feſteſten Verbindungen zerſetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, ſie wird von ſelbſt ſich zu Pflanze und Thier geſtalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor deſſen Verluſt ihr in eurer Beſchränktheit ſo ängſtlich beſorgt ſeid. Iſt nun, als eine ſolche Materie fortzudauern, ſo ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernſt, daß ſelbſt dieſe Beharrlichkeit der Materie von der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzuſehn, dürfen wir uns nur an die Kap. 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der ſich ergab, daß die lautere, formloſe Materie, — dieſe für ſich allein nie wahrgenommene, aber als ſtets bleibend vorausgeſetzte Baſis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Widerſchein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an ſich, alſo des Willens, iſt; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an ſich ſchlechthin zukommt und ſie ſeine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergiebt. Weil, wie ſchon geſagt, die Natur nicht lügt; ſo kann keine aus einer rein objektiven Auffaſſung derſelben entſprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Anſicht ganz und gar falſch ſeyn, ſondern ſie iſt, im ſchlimmſten Fall, nur ſehr einſeitig und unvollſtändig. Eine ſolche aber iſt unſtreitig auch der konſequente Materialismus, etwan der des Epikuros, eben ſo gut, wie der ihm entgegengeſetzte abſolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen apperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philoſophiſche Grundanſicht. Nur ſind ſie Alle höchſt einſeitige Auffaſſungen und daher, trotz ihrer Gegenſätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem beſtimmten Standpunkt aus: ſobald man aber ſich über dieſen erhebt, erſcheinen ſie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchſte Standpunkt allein, von welchem aus man ſie alle überſieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über dieſe hinaus aber in ihrer Falſchheit erkennt, kann der der abſoluten Wahrheit, ſo weit eine ſolche überhaupt erreichbar iſt, ſeyn. Dem entſprechend ſehn wir, wie ſoeben nachgewieſen wurde, ſelbſt in der eigentlich ſehr rohen und daher ſehr alten Grundanſicht des Materialismus die Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens an ſich noch wie durch einen bloßen Schatten derſelben repräſentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem ſchon höher ſtehenden Naturalismus einer abſoluten Phyſik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigſtens beizuzählen iſt. Alſo ſelbſt dieſe rohen Grundanſichten enthalten die Ausſage, daß das lebende Weſen durch den Tod keine abſolute Vernichtung erleidet, ſondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbeſteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen ſich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Weſen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechſeln und ein Mal betrachten, wie, im Gegenſatz der Einzelweſen, das Ganze der Natur ſich hinſichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empiriſchen Grund und Boden ſtehn bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelſpiel, als das um Tod und Leben: jeder Entſcheidung über dieſe ſehen wir mit der äußerſten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unſern Augen, Alles in Allem. — Hingegen die Natur, welche doch nie lügt, ſondern aufrichtig und offen iſt, ſpricht über dieſes Thema ganz anders, nämlich ſo, wie Kriſchna im Bhagavad-Gita. Ihre Ausſage iſt: an Tod oder Leben des Individuums iſt gar nichts gelegen. Dieſes nämlich drückt ſie dadurch aus, daß ſie das Leben jedes Thieres, und auch des Menſchen, den unbedeutendeſten Zufällen Preis giebt, ohne zu ſeiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Inſekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes iſt für ſein Leben oder Tod entſcheidend. Seht die Waldſchnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuſchung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fiſch ſorglos im noch offenen Netze ſpielen; den Froſch durch ſeine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm ſchwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Buſch ins Auge faßt und muſtert. Dieſe Alle gehn, mit wenig Vorſicht ausgerüſtet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daſeyn bedrohen. Indem nun alſo die Natur ihre ſo unausſprechlich künſtlichen Organismen nicht nur der Raubluſt des Stärkeren, ſondern auch dem blindeſten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, ſpricht ſie aus, daß die Vernichtung dieſer Individuen ihr gleichgültig ſei, ihr nicht ſchade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung ſo wenig auf ſich habe, wie die Urſache. Sie ſagt dies ſehr deutlich aus, und ſie lügt nie: nur kommentirt ſie ihre Ausſprüche nicht; vielmehr redet ſie im lakoniſchen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter ſo ſorglos ihre Kinder tauſend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegenſendet; ſo kann es nur ſeyn, weil ſie weiß, daß wenn ſie fallen, ſie in ihren Schooß zurückfallen, wo ſie geborgen ſind, daher ihr Fall nur ein Scherz iſt. Sie hält es mit dem Menſchen nicht anders, als mit den Thieren. Ihre Ausſage alſo erſtreckt ſich auch auf dieſen: Leben oder Tod des Individuums ſind ihr gleichgültig. Demzufolge ſollten ſie es, in gewiſſem Sinne auch uns ſeyn: denn wir ſelbſt ſind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug ſähen, der Natur beiſtimmen und Tod oder Leben als ſo gleichgültig anſehn, wie ſie. Inzwiſchen müſſen wir, mittelſt der Reflexion, jene Sorgloſigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerſtörung einer ſolchen Erſcheinung das wahre und eigentliche Weſen derſelben im Mindeſten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie ſoeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigſten Zufällen abhängig ſind, ſondern daß das Daſeyn der organiſchen Weſen überhaupt ein ephemeres iſt, Thier und Pflanze heute entſteht und morgen vergeht, und Geburt und Tod in ſchnellem Wechſel folgen, während dem ſo ſehr viel tiefer ſtehenden Unorganiſchen eine ungleich längere Dauer geſichert iſt, eine unendlich lange aber nur der abſolut formloſen Materie, welcher wir dieſelbe ſogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, ſchon der bloß empiriſchen, aber objektiven und unbefangenen Auffaſſung einer ſolchen Ordnung der Dinge von ſelbſt der Gedanke folgen, daß dieſelbe nur ein oberflächliches Phänomen ſei, daß ein ſolches beſtändiges Entſtehn und Vergehn keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, ſondern nur ein relatives, ja nur ſcheinbares ſeyn könne, von welchem das eigentliche, ſich ja ohnehin überall unſerm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle, innere Weſen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungeſtört fortbeſtehe; wenn wir gleich die Weiſe, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und ſie daher nur im Allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorgienge, uns denken müſſen. Denn, daß, während das Unvollkommene, das Niedrigſte, das Unorganiſche, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommenſten Weſen, die lebenden, mit ihren unendlich komplicirten und unbegreiflich kunſtvollen Organiſationen, ſtets von Grund aus neu entſtehn und nach einer Spanne Zeit abſolut zu nichts werden ſollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daſeyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies iſt etwas ſo augenſcheinlich Abſurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge ſeyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche dieſe verbirgt, richtiger, ein durch die Beſchaffenheit unſers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtſeyn ſelbſt dieſer Einzelweſen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegenſätze ſind, kann nur ein relatives ſeyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein abſolutes gegeben wird, kann alſo nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beſchaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt ſeyn, ſondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verſtehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unſern Intellekt Bedingtes. — Ich ſage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich ſie hier mit Worten zu umſchreiben geſucht habe, wird ſich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, deſſen Geiſt nicht von der ganz gemeinen Gattung iſt, als welche, ſchlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als ſolches, zu erkennen fähig, ſtreng auf Erkenntniß der Individuen beſchränkt iſt, nach Art des thieriſchen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelweſen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewiſſem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewiſſen. In der That ſind es auch nur die kleinen, beſchränkten Köpfe, welche ganz ernſtlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entſchieden Bevorzugten bleiben ſolche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philoſophie auf die Erkenntniß der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beſchriebene, unmittelbar aus der Auffaſſung der Natur hervorgehende

Voltaire

Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menſchen denkbaren Urhebern des Upaniſchads der Veda's geweſen ſeyn, da dieſelbe aus unzähligen ihrer Ausſprüche ſo ſehr eindringlich zu uns redet, daß wir dieſe unmittelbare Erleuchtung ihres Geiſtes Dem zuſchreiben müſſen, daß dieſe Männer als dem Urſprunge unſers Geſchlechtes, der Zeit nach, näher ſtehend, das Weſen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das ſchon abgeſchwächte Geſchlecht, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν, es vermag. Allerdings aber iſt ihrer Auffaſſung auch die in ganz anderm Grade, als in unſerm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwiſchen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie Kants großer Geiſt ſie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem ſie uns belehrt, daß unſer Intellekt, in welchem jene ſo raſch wechſelnde Erſcheinungswelt ſich darſtellt, nicht das wahre, letzte Weſen der Dinge, ſondern bloß die Erſcheinung deſſelben auffaßt, und zwar, wie ich hinzuſetze, weil er urſprünglich nur beſtimmt iſt, unſerm Willen die Motive vorzuſchieben, d. h. ihm beim Verfolgen ſeiner kleinlichen Zwecke dienſtbar zu ſeyn.

Setzen wir inzwiſchen unſere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, ſei es ein Hund, ein Vogel, ein Froſch, ja ſei es auch nur ein Inſekt, tödte; ſo iſt es eigentlich doch undenkbar, daß dieſes Weſen, oder vielmehr die innere Kraft, vermöge welcher eine ſo bewunderungswürdige Erſcheinung, noch den Augenblick vorher, ſich in ihrer vollen Energie und Lebensluſt darſtellte, durch meinen boshaften, oder leichtſinnigen Akt zu Nichts geworden ſeyn ſollte. — Und wieder andererſeits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebſamkeit ins Daſeyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts geweſen und von nichts zu einem abſoluten Anfang gelangt ſeyn. — Sehe ich nun auf dieſe Weiſe Eines ſich meinem Blicke entziehn, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die ſelbe Geſtalt, das ſelbe Weſen, den ſelben Charakter, nur allein nicht die ſelbe Materie, welche jedoch ſie auch während ihres Daſeyns fortwährend abwerfen und erneuern; — ſo liegt doch wahrlich die Annahme, daß Das, was verſchwindet, und Das, was an ſeine Stelle tritt, Eines und daſſelbe Weſen ſei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form ſeines Daſeyns, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum iſt, der Tod für die Gattung ſei; — dieſe Annahme, ſage ich, liegt ſo nahe, daß es unmöglich iſt, nicht auf ſie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falſcher Grundanſichten verſchroben, ihr, mit abergläubiſcher Furcht, ſchon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengeſetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entſtehung aus nichts, und dem entſprechend ſein Tod ſeine abſolute Vernichtung ſei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Menſch, eben ſo aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endloſe Fortdauer und zwar mit Bewußtſeyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — iſt denn doch wohl etwas, wogegen der geſunde Sinn ſich empören und es für abſurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Reſultate eines Syſtems mit den Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes ein Probirſtein ſeiner Wahrheit ſeyn ſoll; ſo wünſche ich, daß die Anhänger jener von Carteſius bis auf die vorkantiſchen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrſchenden Grundanſicht, ein Mal hier dieſen Probirſtein anlegen mögen.

Durchgängig und überall iſt das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr iſt: dieſe iſt in der That die allgemeinſte Form in der Natur, welche ſie in Allem durchführt, vom Laufe der Geſtirne an, bis zum Tod und der Entſtehung organiſcher Weſen, und wodurch allein in dem raſtloſen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein beſtehendes Daſeyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbſt die kleine Welt der Inſekten betrachtet und nun ſieht, wie das eine ſich ſein Bett bereitet, um zu ſchlafen, den langen, erſtarrenden Winterſchlaf; das andere ſich einſpinnt, um als Puppe zu überwintern und einſt, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meiſten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei ſorgfältig die geeignete Lagerſtätte anpaſſen, um einſt aus dieſem erneuert hervorzugehn; — ſo iſt dies die große Unſterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwiſchen Schlaf und Tod kein radikaler Unterſchied iſt, ſondern der Eine ſo wenig wie der Andere das Daſeyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Inſekt eine Zelle, oder Grube, oder Neſt bereitet, ſein Ei hineinlegt, nebſt Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig ſtirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Menſch am Abend ſein Kleid- und ſein Frühſtück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig ſchlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an ſich und ſeinem wahren Weſen nach, das im Herbſte ſterbende Inſekt mit dem im Frühling auskriechenden eben ſo wohl identiſch wäre, wie der ſich ſchlafen legende Menſch mit dem aufſtehenden.

Wenn wir nun, nach dieſen Betrachtungen, zu uns ſelbſt und unſerm Geſchlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Geſtalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen ſuchen, dann aber mit der Frage dazwiſchen fahren: woher werden dieſe Alle kommen? wo ſind ſie jetzt? — wo iſt der reiche Schooß des weltenſchwangeren Nichts, der ſie noch birgt, die kommenden Geſchlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: wo anders ſollen ſie ſeyn, als dort, wo allein das Reale ſtets war und ſeyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, alſo bei Dir, dem bethörten Frager, der, in dieſem Verkennen ſeines eigenen Weſens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbſte welkend und im Begriff abzufallen, jammert über ſeinen Untergang und ſich nicht tröſten laſſen will durch den Hinblick auf das friſche Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, ſondern klagend ſpricht: „das bin ja Ich nicht! das ſind ganz andere Blätter.“ — O thörichtes Blatt! wohin willſt du? und woher ſollen andere kommen? wo iſt das Nichts, deſſen Schlund du fürchteſt? — Erkenne doch dein eigenes Weſen, gerade das, was vom Durſt nach Daſeyn ſo erfüllt iſt, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, ſtets eine und dieſelbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entſtehn und Vergehn. Und nun

Ob die Fliege, die jetzt um mich ſummt, am Abend einſchläft und morgen wieder ſummt; oder ob ſie am Abend ſtirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erſtanden, eine andere Fliege ſummt; das iſt an ſich die ſelbe Sache: daher aber iſt die Erkenntniß, die ſolches als zwei grundverſchiedene Dinge darſtellt, keine unbedingte, ſondern eine relative, eine Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich. Die Fliege iſt am Morgen wieder da; ſie iſt auch im Frühjahr wieder da. Was unterſcheidet für ſie den Winter von der Nacht? — In Burdach's Phyſiologie Bd. 1, §. 275, leſen wir: „bis Morgens 10 Uhr iſt noch keine „Cercaria ephemera (ein Infuſionsthier) zu ſehn (in der Infuſion): und um 12 wimmelt das ganze Waſſer davon. Abends „ſterben ſie, und am andern Morgen entſtehn wieder neue. So „beobachtete es Nitzſch 6 Tage hinter einander."

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Inſekt ſterben am Ende des Sommers, das Thier, der Menſch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Deſungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht ſo wäre, iſt jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, ſchwirrt das Inſekt, ſteht Thier und Menſch in unverwüſtlicher Jugend da,

„Und immer zirkulirt ein neues, friſches Blut."

Auch die Völker ſtehn da, als unſterbliche Individuen; wenn ſie gleich bisweilen die Namen wechſeln. Was alſo dringt ſich unwiderſtehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Entſtehn und Vergehn nicht das eigentliche Weſen der Dinge treffe, ſondern dieſes davon unberührt bleibe, alſo unvergänglich ſei, daher denn Alles und Jedes, was daſeyn will, wirklich fortwährend und ohne Ende da iſt. Demgemäß ſind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeſchlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beiſammen. Sie haben ſich bereits viel Tauſend Mal erneuert und ſind dabei die ſelben geblieben. Sie wiſſen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung iſt es, die allzeit lebt, und, im Bewußtſeyn der Unvergänglichkeit derſelben und ihrer Identität mit ihr, ſind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben erſcheint ſich in endloſer Gegenwart, weil dieſe die Form des Lebens der Gattung iſt, welche daher nicht altert, ſondern immer jung bleibt. Der Tod iſt für ſie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken iſt, an deſſen Abweſenheit die Indiſchen Götter erkannt werden, wann ſie in Menſchengeſtalt erſcheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verſchwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu ſeyn aufhört; eben ſo ſcheinbar vergeht Menſch und Thier durch den Tod, und eben ſo ungeſtört beſteht dabei ihr wahres Weſen fort. Nun denke man ſich jenen Wechſel von Tod und Geburt in unendlich ſchnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Weſen vor ſich, feſt ſtehend, wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Dies iſt die zeitliche Unſterblichkeit. In Folge derſelben iſt, Trotz Jahrtauſenden des Todes und der Verweſung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Weſen, welches als die Natur ſich darſtellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verweſung, ſind wir noch Alle beiſammen!"

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu dieſem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde geſagt hätte: „ich mag nicht mehr." Aber davon zu reden iſt hier noch nicht der Ort.

Das Subſtrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der Stoff der *Gegenwart* iſt durch alle Zeit eigentlich der ſelbe. Die Unmöglichkeit, dieſe Identität unmittelbar zu erkennen, iſt eben *die Zeit*, eine Form und Schranke unſers Intellekts. Daß, vermöge derſelben, z. B. das Zukünftige noch nicht iſt, beruht auf einer Täuſchung, welcher wir inne werden, wann es gekommen iſt. Daß die weſentliche Form unſers Intellekts eine ſolche Täuſchung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt ſich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffaſſen des Weſens der Dinge, ſondern bloß zu dem der Motive, alſo zum Dienſt einer individuellen und zeitlichen Willenserſcheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen iſt.

In dem Sinne freilich, in welchem der Menſch bei der Zeugung aus nichts entſteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieſes Nichts aber ſo ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre ſehr intereſſant; da nur mittelmäßiger Scharfſinn erfordert iſt, einzuſehn, daß dieſes empiriſche Nichts keineswegs ein abſolutes iſt,

d. h. ein ſolches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf dieſe Einſicht leitet ſchon die empiriſche Bemerkung hin, daß alle Eigenſchaften der Eltern ſich im Erzeugten wiederfinden, alſo den Tod überſtanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menſchengeſchlecht, in ſeiner ganzen Dauer, umfaßte, würde der ſtete Wechſel von Geburt und Tod ſich nur darſtellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein ſtets neues Werden aus nichts zu nichts zu ſehn; ſondern ihm würde, gleichwie unſerm Blick der ſchnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die ſchnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die ſchwingende Saite als Spindel erſcheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erſcheinen, Tod und Geburt als Vibrationen. — Von der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod werden wir ſo lange falſche Begriffe haben, als wir uns nicht entſchließen, ſie zuvörderſt an den Thieren zu ſtudiren, ſondern eine aparte Art derſelben, unter dem prahleriſchen Namen der Unſterblichkeit, uns allein anmaaßen. Statt deſſen lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daſeyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche ſchenkt, und es auftreten läſſt, ſo neu, ſo friſch, als wäre die Welt von heute. Man frage ſich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des erſten ſei, und ob wirklich zwiſchen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts ſich Millionen Mal erneuert habe, um eben ſo oft abſoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß wenn ich Einen ernſthaft verſicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hoſe ſpielt, ſei noch dieſelbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es ſehr viel toller iſt, zu glauben, die heutige Katze ſei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht ſich nur treu und ernſt in den Anblick eines dieſer obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieſes unergründliche Weſen, wie es da iſt, im Ganzen genommen, unmöglich zu nichts werden kann: und doch kennt man andrerſeits ſeine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in dieſem Thiere die Ewigkeit ſeiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt iſt.

Wie die zerſtäubenden Tropfen des tobenden Waſſerfalls mit Blitzesſchnelle wechſeln, während der Regenbogen, deſſen Träger ſie ſind, in unbeweglicher Ruhe feſtſteht, ganz unberührt von jenem raſtloſen Wechſel; ſo bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Weſen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechſel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, iſt es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und ſich manifeſtirt: daher auch iſt an ihrem Beſtand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und ſterben, ſind wie die Tropfen des Waſſerfalls: aber die Leonitas, die Idee des Löwen, gleicht dem unerſchütterten Regenbogen darauf. Darum legte Platon den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein raſtloſes Entſtehn und Vergehn. Aus dem tiefinnerſten Bewußtſeyn ſeiner Unvergänglichkeit entſpringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thieriſche und auch das menſchliche Individuum unbeſorgt dahin wandelt zwiſchen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tode gerad entgegen: aus ſeinen Augen blickt inzwiſchen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menſchen könnten dieſe Ruhe die unſichern und wechſelnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie geſagt, der Anblick jedes Thieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in ſeiner Manifeſtation der Tod nicht hinderlich iſt. Seht das nächſte Thier, ſeht euren Hund an: wie wohlgemuth und ruhig er daſteht! Viele Tauſende von Hunden haben ſterben müſſen, ehe es an dieſen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tauſende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: ſie iſt durch alles jenes Sterben nicht im Mindeſten getrübt worden. Daher ſteht der Hund ſo friſch und urkräftig da, als wäre dieſer Tag ſein erſter und könne keiner ſein letzter ſeyn, und aus ſeinen Augen leuchtet das unzerſtörbare Princip in ihm, der Archäus. Was iſt denn nun jene Jahrtauſende hindurch geſtorben? — Nicht der Hund, er ſteht unverſehrt vor uns; bloß ſein Schatten, ſein Abbild in unſerer an die Zeit gebundenen Erkenntnißweiſe. Wie kann man doch nur glauben, daß Das vergehe, was immer und immer da iſt und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl iſt die Sache empiriſch erklärlich: nämlich in dem Maaße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber dieſe empiriſche Erklärung iſt bloß ſcheinbar eine ſolche: ſie ſetzt ein Räthſel an die Stelle des andern. Der metaphyſiſche Verſtand der Sache iſt, wenn auch nicht ſo wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in ſeinem ſubjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an ſich die Zeit nicht zukommen könne; weil ſie in unſerer Auffaſſung präformirt liege. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Poſitive davon nachzuweiſen, daß nämlich das Ding an ſich von der Zeit und Dem, was nur durch ſie möglich iſt, dem Entſtehn und Vergehn, unberührt bleibt, und daß die Erſcheinungen in der Zeit ſogar jenes raſtlos Flüchtige, dem Nichts zunächſt ſtehende Daſeyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit iſt freilich ein Begriff, dem keine Anſchauung zum Grunde liegt: er iſt auch deshalb bloß negativen Inhalts, beſagt nämlich ein zeitloſes Daſeyn. Die Zeit iſt dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εικων του αιωνος, wie es Plotinus hat: und eben ſo iſt unſer zeitliches Daſeyn das bloße Bild unſers Weſens an ſich. Dieſes muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unſers Erkennens iſt: vermöge dieſer allein aber erkennen wir unſer und aller Dinge Weſen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an ſich, auf jeder ihrer Stufen die (Platoniſche) Idee iſt; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Weſen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniß derſelben nur ausnahmsweiſe, unter beſondern Begünſtigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniß hingegen, alſo in der Zeit, ſtellt die Idee ſich dar unter der Form der Gattung, welches die durch Eingehn in die Zeit auseinandergezogene Idee iſt. Daher iſt alſo die Gattung die unmittelbarſte Objektivation des Dinges an ſich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerſte

Weſen jedes Thieres, und auch des Menſchen, liegt demgemäß in der Gattung: in dieſer alſo wurzelt der ſich ſo mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in dieſem allein das unmittelbare Bewußtſeyn: deshalb wähnt es ſich von der Gattung verſchieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifeſtirt ſich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Gattung als Geſchlechtstrieb und leidenſchaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei iſt, ſo ſorgſam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: dieſe ſind ihr ſtets nur Mittel, jene iſt ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontraſt hervor zwiſchen ihrem Geiz bei Ausſtattung der Individuen und ihrer Verſchwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tauſend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fiſchen, Krebſen, Thermiten u. a. m. Dort hingegen iſt Jedem an Kräften und Organen nur knapp ſo viel gegeben, daß es bei unausgeſetzter Anſtrengung, ſein Leben friſten kann; weshalb ein Thier, wenn es verſtümmelt oder geſchwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Erſparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, iſt er, ſelbſt außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Thiere tappen im Finſtern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geſchieht, daß ſie ſich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis ſie einen Gegenſtand treffen; wobei ſie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geſchieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Dieſelbe Richtung der Natur zeigt ſich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge ſeines Alters, zur Fortpflanzung iſt, deſto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix ſich äußert, ſeine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht geneſt. Dieſes nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und ſinkt tief, nachdem ſie erloſchen iſt: denn jetzt iſt, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Weſen, mit ſammt der ſie begleitenden Gradation des Bewußtſeyns, vom Polypen bis zum Menſchen; ſo ſehn wir dieſe wundervolle Pyramide zwar durch den ſteten Tod der Individuen in unausgeſetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelſt des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun alſo, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, ſich als unzerſtörbar darſtellt, ſcheint das Subjektive, als welches bloß im Selbſtbewußtſeyn dieſer Weſen beſteht, von der kürzeſten Dauer zu ſeyn und unabläſſig zerſtört zu werden, um eben ſo oft, auf unbegreifliche Weiſe, wieder aus dem Nichts hervorzugehn. Wahrlich aber muß man ſehr kurzſichtig ſeyn, um ſich durch dieſen Schein täuſchen zu laſſen und nicht zu begreifen, daß, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erſcheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem daſſelbe ſich darſtellt, — nicht minder unzerſtörbar ſeyn muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erſcheinung der Unzerſtörbarkeit des Subjektiven oder Innern ſeyn kann; da Jenes nichts beſitzen kann, was es nicht von Dieſem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber weſentlich und urſprünglich ein Objektives, eine Erſcheinung, und ſodann ſekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an ſich, ein Selbſtbewußtes ſeyn kann. Denn offenbar ſetzt Jenes als Erſcheinung ein Erſcheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für ſich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in Dem, was ſie für ſich ſelbſt ſind, alſo im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was ſie erſt für Andere, in einem fremden Bewußtſeyn ſind. Demgemäß fanden wir, im erſten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philoſophie weſentlich und nothwendig der ſubjektive, d. i. der idealiſtiſche iſt; wie auch, daß der entgegengeſetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialiſmus führt. — Im Grunde aber ſind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Weſen iſt unſer

Wille; ihre Erſcheinung iſt unſere Vorſtellung. Wer dieſes Einsſeyn ſich zum deutlichen Bewußtſeyn bringen könnte, dem würde der Unterſchied zwiſchen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er geſtorben, und ſeiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verſchwinden: Beides würde ſich ihm als Eines und Daſſelbe darſtellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der ſie trennen konnte. Denn das Verſtändniß der Unzerſtörbarkeit unſers Weſens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zuſammen. Einſtweilen kann man das hier Geſagte ſich durch ein eigenthümliches, mittelſt der Phantaſie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphyſiſches genannt werden könnte, erläutern. Man verſuche nämlich, ſich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man geſtorben ſeyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man ſich weg und läßt die Welt fortbeſtehn: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne ſich vorzuſtellen: allein im Bewußtſeyn iſt das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erſt vermittelt, für welches allein ſie vorhanden iſt. Der Verſuch, dieſes Sekundäre ohne jenes Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mislingt daher jedes Mal, ungefähr ſo, wie der, ſich einen gleichſeitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehn oder Entſtehn von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabſichtigten dringt ſich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger durch uns bedingt iſt, als wir durch ſie, und daß die Quelle aller Realität in unſerm Innern liegt. Das Reſultat iſt eigentlich dieſes: die Zeit, da ich nicht ſeyn werde, wird objektiv kommen: aber ſubjektiv kann ſie nie kommen — Es ließe daher ſich ſogar fragen, wie weit denn Jeder, in ſeinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er ſich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da ſich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem ſchon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtſeyn der Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich geſellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteſte Sache von der Welt ſei.

Die tiefe Ueberzeugung von unſerer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewiſſensſorgen bei Annäherung deſſelben bezeugen, Jeder im Grunde ſeines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtſeyn unſerer Urſprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza ſie ſo ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Menſch ſich nur denken, ſofern er ſich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen ſich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verſtrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu ſeyn, iſt ein monſtroſer Gedanke. Wirklich iſt der ſolideſte Grund für unſere Unvergänglichkeit der alte Satz: ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend ſagt daher Theophraſtus Paracelſus (Werke, Straßb. 1603. Bd. 2. S. 6.): „die Seel „in mir iſt aus Etwas geworden; darum ſie nicht zu Nichts „kommt: denn aus Etwas kommt ſie." Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menſchen für deſſen abſoluten Anfang hält, dem muß der Tod das abſolute Ende deſſelben ſeyn. Denn Beide ſind was ſie ſind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder ſich nur inſofern als unſterblich denken, als er ſich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. In Wahrheit aber läßt ſich nur mittelſt der Ewigkeit unſers eigentlichen Weſens eine Unvergänglichkeit deſſelben denken, welche mithin keine zeitliche iſt. Die Annahme, daß der Menſch aus Nichts geſchaffen ſei, führt nothwendig zu der, daß der Tod ſein abſolutes Ende ſei. Hierin iſt alſo das A. T. völlig konſequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unſterblichkeitslehre. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum hat eine ſolche, weil es Indiſchen Geiſtes und daher, mehr als wahrſcheinlich, auch Indiſcher Herkunft iſt, wenn gleich nur unter Aegyptiſcher Vermittelung. Allein zu dem Jüdiſchen Stamm, auf welchen jene Indiſche Weisheit im gelobten Lande gepfropft werden mußte, paßt ſolche wie die Freiheit des Willens zum Geſchaffenſeyn deſſelben, oder wie

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.

Es iſt immer ſchlimm, wenn man nicht von Grund aus originell ſeyn und aus ganzem Holze ſchneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konſequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daſeyn vor der Geburt, deſſen Verſchuldung abzubüßen dieſes Leben da iſt. Wie deutlich ſie auch der nothwendigen Konſequenz hierin ſich bewußt ſind, zeigt folgende Stelle aus Colebrooke's Geſchichte der Indiſchen Philoſophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. I. p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning.*) Ferner in Upham's doctrine of Buddhism S. 110 heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death.**)

Wer ſein Daſeyn bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinen einſieht, daß daſſelbe auf irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß dieſe, die etwas ſo Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine ſolche Spanne Zeit beſchränkt ſei, ſondern daß ſie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird ſein Daſeyn erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er exiſtirt, bereits eine unendliche Zeit, alſo auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen iſt, er aber dieſer ungeachtet doch da iſt: die ganze Möglichkeit aller Zuſtände hat ſich alſo bereits erſchöpft, ohne ſein Daſeyn aufheben zu können. *Könnte er jemals nicht ſeyn; ſo wäre er ſchon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelauſenen Zeit, mit der darin erſchöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was exiſtirt nothwendig exiſtirt. Mithin hat Jeder ſich als ein nothwendiges Weſen zu begreifen, d. h. als ein ſolches, aus deſſen wahrer und erſchöpfender Definition, wenn man ſie nur hätte, das Daſeyn deſſelben folgen würde. In dieſem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. ſich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens. Dieſem nämlich muß die Exiſtenz inhäriren, weil ſie ſich als von allen durch die Kauſalkette möglicherweiſe herbeiführbaren Zuſtänden unabhängig erweiſt: denn dieſe haben bereits das Ihrige gethan, und dennoch iſt unſer Daſeyn davon ſo unerſchüttert geblieben, wie der Lichtſtrahl vom Sturmwind, den er durchſchneidet. Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückſäligen Zuſtande entgegenführen; ſo wären wir ſchon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte ſie uns dem Untergange entgegenführen; ſo wären wir ſchon längſt nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da ſind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit daſeyn müſſen. Denn wir ſind ſelbſt das Weſen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in ſich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weiſe, und es iſt uns ſo unmöglich, aus dem Daſeyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet iſt es undenkbar, daß Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit da iſt, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht ſeyn ſollte. Hieraus iſt die Lehre der Chriſten von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der ſich ſtets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebſt ähnlichen Dogmen Griechiſcher Philoſophen hervorgegangen. — Das große Geheimniß unſers Seyns und Nichtſeyns, welches aufzuklären dieſe und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß Daſſelbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, ſubjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart iſt: aber wer faßt es? Am deutlichſten hat es Kant dargelegt, in ſeiner unſterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an ſich ſelbſt. — Demnach, ſtatt zu den Menſchen zu ſagen: „ihr ſeid geboren, aber unſterblich“; ſollte man ihnen ſagen: „ihr ſeid nicht nichts", und ſie dieſes verſtehn lehren. Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, ſondern das beängſtigte Herz ſein altes Klagelied anſtimmt: „ich ſehe alle Weſen durch die Geburt aus dem Nichts entſtehn und dieſem nach kurzer Friſt wieder anheimfallen: auch mein Daſeyn, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts ſeyn!" — ſo iſt die richtige Antwort: „Biſt du nicht da? haſt du ſie nicht inne, die koſtbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle ſo gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verſtehſt du, wie du zu ihr gelangt biſt? kennſt du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einſehn könnteſt, ſie würden dir durch den Tod verſperrt? Ein Daſeyn deines Selbſt, nach der Zerſtörung deines Leibes, iſt dir ſeiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher ſeyn, als dir dein jetziges Daſeyn iſt und wie du dazu gelangteſt? Warum ſollteſt du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieſer Gegenwart offen ſtanden, dir nicht auch zu jeder künftigen offen ſtehn werden?"

---

*) „Gegen das Syſtem der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzeriſch iſt, iſt die Einwendung, auf welche Vyaſa das größte Gewicht legt, dieſe, daß die Seele nicht ewig ſeyn würde, wenn ſie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

**) „In der Hölle iſt das härteſte Loos das jener Irreligiöſen, die Deitty genannt werden: dies ſind ſolche, welche, das Zeugniß Buddha's verwerfend, der ketzeriſchen Lehre anhängen, daß alle lebenden Weſen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

Wenn alſo Betrachtungen dieſer Art allerdings geeignet ſind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas iſt, das der Tod nicht zerſtören kann; ſo geſchieht es doch nur mittelſt Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unſers Daſeyns iſt. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerſtörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum iſt, welches überdies durch die Zeugung entſtanden und die Eigenſchaften des Vaters und der Mutter an ſich tragend, als eine bloße Differenz der Species ſich darſtellt, als ſolche aber nur endlich ſeyn kann. Wie dem entſprechend das Individuum keine Erinnerung ſeines Daſeyns vor ſeiner Geburt hat, ſo kann es von ſeinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtſeyn aber ſetzt Jeder ſein Ich: dieſes erſcheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Dieſem, eigenthümlich iſt und ihn von den Andern unterſcheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbeſtehn der übrigen Weſen ununterſcheidbar und er ſieht ſein Ich verſinken. Wer nun aber ſo ſein Daſeyn an die Identität des Bewußtſeyns knüpft und daher für dieſes eine endloſe Fortdauer nach dem

Tode verlangt, ſollte bedenken, daß er eine ſolche jedenfalls nur um den Preis einer eben ſo endloſen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daſeyn vor der Geburt keine Erinnerung hat, ſein Bewußtſeyn alſo mit der Geburt anfängt, muß ihm dieſe für ein Hervorgehn ſeines Daſeyns aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit ſeines Daſeyns nach dem Tode für eine eben ſo lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Iſt hingegen das Daſeyn, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtſeyns; ſo muß es, eben ſo wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig ſeyn, und demnach in Beziehung auf daſſelbe es gleich wahr ſeyn zu ſagen: „ich werde ſtets ſeyn" und „ich bin ſtets geweſen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einſehn wird, dem der Inhalt unſers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unſers Weſens gegenwärtig iſt. Je nachdem ich dieſes Wort verſtehe, kann ich ſagen: „der Tod iſt mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „ein ſo unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben ſo kleiner Theil meines wahren Weſens iſt dieſe meine perſönliche Erſcheinung." Aber das Ich iſt der finſtere Punkt im Bewußtſeyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind iſt, wie das Gehirn ſelbſt völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finſter iſt und das Auge Alles ſieht, nur ſich ſelbſt nicht. Unſer Erkenntnißvermögen iſt ganz nach *außen* gerichtet, Dem entſprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbſterhaltung, alſo des Nahrungſuchens und Beutefangens entſtandenen Gehirnfunktion iſt. Daher weiß Jeder von ſich nur als von dieſem Individuo, wie es in der äußeren Anſchauung ſich darſtellt. Könnte er hingegen zum Bewußtſeyn bringen was er noch überdies und außerdem iſt; ſo würde er ſeine Individualität willig fahren laſſen, die Tenacität ſeiner Anhänglichkeit an dieſelbe belächeln und ſagen: „was kümmert der Verluſt dieſer Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloſer Individualitäten in mir trage?" Er würde einſehn, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer ſeiner Individualität nicht bevorſteht, es doch ganz ſo gut iſt, als hätte er eine ſolche; weil er einen vollkommenen Erſatz für ſie in ſich trägt. — Ueberdies ließe ſich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meiſten Menſchen eine ſo elende und nichtswürdige iſt, daß ſie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menſchliche iſt: dieſem aber kann man die Unvergänglichkeit verſprechen. Ja, ſchon die ſtarre Unveränderlichkeit und weſentliche Beſchränkung jeder Individualität, als ſolcher, müßte, bei einer endloſen Fortdauer derſelben, endlich, durch ihre Monotonie, einen ſo großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu ſeyn, lieber zu nichts würde. Unſterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde iſt doch jede Individualität nur ein ſpecieller Irrthum, Fehltritt, etwas das beſſer nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens iſt. Dies findet ſeine Beſtätigung auch darin, daß die allermeiſten, ja, eigentlich alle Menſchen ſo beſchaffen ſind, daß ſie nicht glücklich ſeyn könnten, in welche Welt auch immer ſie verſetzt werden möchten. In dem Maaße nämlich, als eine ſolche Noth und Beſchwerde ausſchlöſſe, würden ſie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maaße, als dieſer vorgebeugt wäre, würden ſie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glückſäligen Zuſtande des Menſchen wäre alſo keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „beſſere Welt" verſetzte, ſondern auch noch erfordert, daß mit ihm ſelbſt eine Grundveränderung vorgienge, alſo daß er nicht mehr wäre was er iſt, und dagegen würde was er nicht iſt. Dazu aber muß er zuvörderſt aufhören zu ſeyn was er iſt: dieſes Erforderniß erfüllt vorläufig der Tod, deſſen moraliſche Nothwendigkeit ſich von dieſem Geſichtspunkt aus ſchon abſehn läßt. In eine andere Welt verſetzt werden, und ſein ganzes Weſen verändern, — iſt im Grunde Eins und daſſelbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unſers erſten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transſcendentalphiloſophie an die Ethik. Wenn man dies berückſichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demſelben auch ſein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber iſt ſein Organ ſelbſt, der Intellekt, ſammt ſeinen Formen, als mit welchem der Traum ſich ins Unendliche fortſpinnen würde; ſo feſt iſt er mit jenem verwachſen. Das, was ihn eigentlich träumte, iſt doch noch davon verſchieden und bleibt allein übrig. Hingegen iſt die Beſorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus ſeyn, Dem zu vergleichen, daß Einer im Traume dächte, es gäbe bloße Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtſeyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünſchenswerth, daß es wieder angefacht würde, um ins Endloſe fortzubeſtehn? Sein Inhalt iſt, dem größten Theile nach, ja meiſtens durchweg, nichts als ein Strom kleinlicher, irdiſcher, armſäliger Gedanken und endloſer Sorgen: laßt dieſe doch endlich beruhigt werden! — Wollte man aber gar hier, wie ſo oft geſchehn, Fortdauer des individuellen Bewußtſeyns verlangen, um eine jenſeitige Belohnung oder Beſtrafung daran zu knüpfen; ſo würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgeſehn ſeyn. Dieſe Beiden aber werden ſich nie umarmen: ſie ſind von Grund aus Entgegengeſetzte. Wohlbegründet hingegen iſt die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geiſt der Liebe, der Dieſen ſeiner Feinde ſchonen, Jenen des zuvor nie Geſehenen ſich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu nichts werden kann. —

Die gründlichſte Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in *Kant's* großer Lehre von der *Idealität der Zeit*, als welche gerade hier ſich beſonders folgenreich und fruchtbar erweiſt, indem ſie, durch eine völlig theoretiſche aber wohlerwieſene Einſicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Abſurden führen, erſetzt und ſo die excitirendeſte aller metaphyſiſchen Fragen mit einem Male beſeitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern ſind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Vorausſetzung dieſer gelten. Allein die Zeit hat kein abſolutes Daſeyn, iſt nicht die Art und Weiſe des Seyns an ſich der Dinge, ſondern bloß die Form unſerer *Erkenntniß* von unſerm und aller Dinge Daſeyn und Weſen, welche eben dadurch ſehr unvollkommen und auf bloße Erſcheinungen beſchränkt iſt. In Hinſicht auf dieſe allein alſo finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinſicht auf das in ihnen ſich Darſtellende, das Weſen an ſich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen wahren Sinn mehr haben. Dies zeigt ſich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer ſolchen, ſei ſie auf der einen oder der andern Seite, ſchlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unſer Weſen an ſich nach dem Tode fortdauere, weil es falſch ſei, daß es untergienge; aber eben ſo gut, daß es untergienge, weil es falſch ſei, daß es fortdauere. Hier ließe ſich demnach allerdings ſo etwas, wie eine Antinomie aufſtellen. Allein ſie würde auf lauter Negationen beruhen. Man ſpräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktoriſch entgegengeſetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derſelben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zuſammen, ſondern einzeln ihm abſpricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktoriſche Gegentheil des jedesmal abgeſprochenen Prädikats dadurch von ihm bewieſen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommenſurable Größen verglichen werden, inſofern das Problem uns auf einen Schauplatz verſetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbeſtimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzuſprechen gleich falſch iſt: dies eben heißt: das Problem iſt transſcendent.

Hingegen kann man, eben jenen Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich feſthaltend, die Behauptung aufſtellen, daß der Menſch zwar als Erſcheinung vergänglich ſei, das Weſen an ſich deſſelben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, daſſelbe alſo, obwohl man, wegen der dieſem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerſtörbar ſei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerſtörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieſer Begriff nun iſt ein ſolcher, der, auf dem Wege der Abſtraktion gewonnen, ſich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anſchauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andrerſeits jedoch iſt hier feſtzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an ſich ſchlechthin aufgegeben haben, ſondern wiſſen, daß daſſelbe im

Willen zu ſuchen ſei. Zwar haben wir eine abſolute und erſchöpfende Erkenntniß des Dinges an ſich nie behauptet, vielmehr ſehr wohl eingeſehn, daß, Etwas nach dem, was es ſchlechthin an und für ſich ſei, zu erkennen, unmöglich iſt. Denn ſobald ich erkenne, habe ich eine Vorſtellung: dieſe aber kann, eben weil ſie meine Vorſtellung iſt, nicht mit dem Erkannten identiſch ſeyn, ſondern giebt es, indem ſie es aus einem Seyn für ſich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, iſt alſo ſtets noch als Erſcheinung deſſelben zu betrachten. Für ein erkennendes Bewußtſeyn, wie immer ſolches auch beſchaffen ſeyn möge, kann es daher ſtets nur Erſcheinungen geben. Dies wird ſelbſt dadurch nicht ganz beſeitigt, daß mein eigenes Weſen das Erkannte iſt: denn ſofern es in mein erkennendes Bewußtſeyn fällt, iſt es ſchon ein Reflex meines Weſens, ein von dieſem ſelbſt Verſchiedenes, alſo ſchon in gewiſſem Grad Erſcheinung. Sofern ich alſo ein Erkennendes bin, habe ich ſelbſt an meinem eigenen Weſen eigentlich nur eine Erſcheinung: ſofern ich hingegen dieſes Weſen ſelbſt unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntniß nur eine ſekundäre Eigenſchaft unſers Weſens und durch die animaliſche Natur deſſelben herbeigeführt ſei, iſt im zweiten Buch genugſam bewieſen. Streng genommen erkennen wir alſo auch unſern Willen immer nur noch als Erſcheinung und nicht nach Dem, was er ſchlechthin an und für ſich ſeyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, iſt ausführlich dargethan und nachgewieſen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von außen Gegebene verlaſſend, die einzige Erſcheinung, in deren Weſen uns eine unmittelbare Einſicht von innen zugänglich iſt, feſthalten, wir in dieſer als das Letzte und den Kern der Realität ganz entſchieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an ſich inſofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in ſeiner unmittelbarſten Manifeſtation und daher mit dem Vorbehalt, daß dieſe Erkenntniß deſſelben noch keine erſchöpfende und ganz adäquate ſei. In dieſem Sinne alſo halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an ſich feſt.

Auf den Menſchen, als Erſcheinung in der Zeit, iſt der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empiriſche Erkenntniß legt unverholen den Tod als das Ende dieſes zeitlichen Daſeyns dar. Das Ende der Perſon iſt eben ſo real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr ſeyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt geſetzt war; alſo nicht Das, wodurch die Geburt allererſt möglich geworden. In dieſem Sinne iſt natus et denatus ein ſchöner Ausdruck. Nun aber liefert die geſammte empiriſche Erkenntniß bloße Erſcheinungen: nur dieſe daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entſtehns und Vergehns getroffen, nicht aber das Erſcheinende, das Weſen an ſich. Dieſes alſo bleibt unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erſcheinung und behält ſtets dasjenige Daſeyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar ſind. Daſſelbe aber iſt, ſo weit wir es verfolgen können, in jedem erſcheinenden Weſen der Wille deſſelben: ſo auch im Menſchen. Das Bewußtſeyn hingegen beſteht im Erkennen: dieſes aber gehört, wie genugſam nachgewieſen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erſcheinung an, endigt daher mit dieſer: der Wille allein, deſſen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, iſt das Unzerſtörbare. Die ſtrenge Unterſcheidung des Willens von der Erkenntniß, nebſt dem Primat des erſtern, welche den Grundcharakter meiner Philoſophie ausmacht, iſt daher der alleinige Schlüſſel zu dem ſich auf mannigfaltige Weiſe kund gebenden und in jedem, ſogar dem ganz rohen Bewußtſeyn ſtets von Neuem aufſteigenden Widerſpruch, daß der Tod unſer Ende iſt, und wir dennoch ewig und unzerſtörbar ſeyn müſſen, alſo dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philoſophen haben darin geirrt, daß ſie das Metaphyſiſche, das Unzerſtörbare, das Ewige im Menſchen in den Intellekt ſetzten: es liegt ausſchließlich im Willen, der von jenem gänzlich verſchieden und allein urſprünglich iſt. Der Intellekt iſt, wie im zweiten Buche auf das gründlichſte dargethan worden, ein ſekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit dieſem anfangend und endend. Der Wille allein iſt das Bedingende, der Kern der ganzen Erſcheinung, von den

Formen dieſer, zu welchen die Zeit gehört, ſomit frei, alſo auch unzerſtörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtſeyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtſeyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erliſcht, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm ſich manifeſtirte. Daher alſo ſagt Jedem ein ſicheres Gefühl, daß in ihm etwas ſchlechthin Unvergängliches und Unzerſtörbares ſei. Sogar das Friſche und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernſten Zeit, aus der erſten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit ſich fortbewegt, nicht altert, ſondern unverändert beharrt. Aber was dieſes Unvergängliche ſei, konnte man ſich nicht deutlich machen. Es iſt nicht das Bewußtſeyn; ſo wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtſeyn beruht. Es iſt vielmehr das, worauf der Leib, mit ſammt dem Bewußtſeyn beruht. Dieſes aber iſt eben das, was, indem es ins Bewußtſeyn fällt, ſich als Wille darſtellt. Ueber dieſe unmittelbarſte Erſcheinung deſſelben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtſeyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes ſeyn möge, ſofern es nicht ins Bewußtſeyn fällt, d. h. was es ſchlechthin an ſich ſelbſt ſei, unbeantwortbar.

Da nun alſo das ſo unendlich wichtige Verſtändniß der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod gänzlich auf dem Unterſchiede zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich beruht, will ich eben dieſen jetzt dadurch in das hellſte Licht ſtellen, daß ich ihn am Gegentheil des Todes, alſo an der Entſtehung der animaliſchen Weſen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieſer mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang ſtellt uns den fundamentalen Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge, d. i. zwiſchen der Welt als Vorſtellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Geſetze Beider, am unmittelbarſten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich ſtellt ſich uns auf zweifache Weiſe dar: ein Mal für das Selbſtbewußtſeyn, deſſen alleiniger Gegenſtand, wie ich oft nachgewieſen habe, der Wille mit allen ſeinen Affektionen iſt: und ſodann für das Bewußtſeyn anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorſtellung, oder der empiriſchen Realität der Dinge. Von der Willensſeite nun, alſo innerlich, ſubjektiv, für das Selbſtbewußtſeyn, ſtellt jener Akt ſich dar als die unmittelbarſte und vollkommenſte Befriedigung des Willens, d. i. als Wolluſt. Von der Vorſtellungsſeite hingegen, alſo äußerlich, objektiv, für das Bewußtſeyn von andern Dingen, iſt eben dieſer Akt der Einſchlag zum allerkünſtlichſten Gewebe, die Grundlage des unausſprechlich komplicirten animaliſchen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unſern erſtaunten Augen ſichtbar zu werden. Dieſer Organismus, deſſen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie ſtudirt hat, iſt, von der Vorſtellungsſeite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollſten Kombination ausgedachtes und mit überſchwänglicher Kunſt und Genauigkeit ausgeführtes Syſtem, alſo das mühſäligſte Werk der tiefſten Ueberlegung: — nun aber von der Willensſeite kennen wir, durch das Selbſtbewußtſeyn, ſeine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung iſt, eines ungeſtühmen, blinden Dranges, einer überſchwänglich wollüſtigen Empfindung. Dieſer Gegenſatz iſt genau verwandt mit dem oben nachgewieſenen unendlichen Kontraſt zwiſchen der abſoluten Leichtigkeit mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebſt der dieſer entſprechenden gränzenloſen Sorgloſigkeit, mit welcher ſie ſolche der Vernichtung Preis giebt, — und der unberechenbar künſtlichen und durchdachten Konſtruktion eben dieſer Werke, nach welcher zu urtheilen ſie unendlich ſchwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller erſinnlichen Sorgfalt zu wachen ſeyn müßte; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch dieſe, freilich ſehr ungewöhnliche Betrachtung, die beiden heterogenen Seiten der Welt auf's ſchroffeſte an einander gebracht und ſie gleichſam mit einer Fauſt umſpannt; ſo müſſen wir ſie jetzt feſthalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Geſetze der Erſcheinung, oder der Welt als Vorſtellung, für die des Willens, oder der Dinge an ſich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorſtellung, d. i. in der Erſcheinungswelt, ſich uns bald ein Entſtehn aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entſtandenen darſtellt, von jener andern Seite aus, oder an ſich, ein Weſen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entſtehn und Vergehn gar keinen Sinn haben. Denn wir haben ſoeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgiengen, wo, mittelſt des Selbſtbewußtſeyns, die Erſcheinung und das Weſen an ſich zuſammenſtoßen, es gleichſam mit Händen gegriffen, daß Beide ſchlechthin inkommenſurabel ſind und die ganze Weiſe des Seyns des Einen, nebſt allen Grundgeſetzen dieſes Seyns, im Andern nichts und weniger als nichts bedeutet. — Ich glaube, daß dieſe letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verſtanden werden und daß ſie Allen, die ſie nicht verſtehn, misfällig und ſelbſt anſtößig ſeyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglaſſen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieſes Kapitels habe ich auseinandergeſetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der *Erkenntniß* entſpringt, in welchem Fall ſie das Reſultat des erkannten Werthes des Lebens ſeyn würde; ſondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im *Willen* hat, aus deſſen urſprünglichem Weſen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben iſt, ſie hervorgeht. Dem dort Nachgewieſenen zufolge müßte dem Menſchen, wenn er bloß *erkennendes* Weſen wäre, der Tod nicht nur gleichgültig, ſondern ſogar willkommen ſeyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt ſind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das *erkennende* Bewußtſeyn iſt, hingegen der *Wille*, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches jeder individuellen Erſcheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbeſtimmungen Beruhenden frei, alſo auch unvergänglich iſt. Sein Streben nach Daſeyn und Manifeſtation, woraus die Welt hervorgeht, wird ſtets erfüllt: denn dieſe begleitet ihn wie den Körper ſein Schatten, indem ſie bloß die Sichtbarkeit ſeines Weſens iſt. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm ſein Weſen bloß in der individuellen Erſcheinung vorhält, woraus ihm die Täuſchung entſteht, daß er mit dieſer untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man dieſen zerſchlägt, mit vernichtet zu werden ſcheint: Dieſes alſo, als ſeinem urſprünglichen Weſen, welches blinder Drang nach Daſeyn iſt, zuwider, erfüllt ihn mit Abſcheu. Hieraus nun folgt, daß Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig iſt und ihn auch allein fürchtet, der *Wille*, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das iſt, was ſeiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtſeyn gleichgültig iſt, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntniß, der Intellekt, deſſen Daſeyn in ſeiner Beziehung zur Welt der Vorſtellung, d. h. der objektiven Welt beſteht, deren Korrelat er iſt und mit deren Daſeyn das ſeinige im Grunde Eins iſt. Wenngleich alſo nicht das individuelle Bewußtſeyn den Tod überlebt; ſo überlebt ihn doch Das, was allein ſich gegen ihn ſträubt: der Wille. Hieraus erklärt ſich auch der Widerſpruch, daß die Philoſophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewieſen haben, der Tod ſei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil ſie eben nicht in der Erkenntniß, ſondern allein im Willen wurzelt.

Zur Erläuterung der letztern Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unſer Weſen an ſich ausmacht, iſt einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen iſt eine ſekundäre aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erſcheinung: es iſt der Einheitspunkt der Senſibilität des Nervenſyſtems, gleichſam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zuſammenlaufen. Mit dieſem muß es daher untergehn. Im Selbſtbewußtſeyn ſteht es, als das allein Erkennende, dem Willen als ſein Zuſchauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entſproſſen, ihn doch als ein von ſich Verſchiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empiriſch, in der Zeit, theilweiſe, in ſeinen ſucceſſiven Erregungen und Akten, erfährt auch ſeine Entſchließungen erſt a posteriori und oft ſehr mittelbar. Hieraus erklärt ſich, daß unſer eigenes Weſen uns, d. h. eben unſerm Intellekt, ein Räthſel iſt, und daß das Individuum ſich als neu entſtanden und vergänglich erblickt; obſchon ſein Weſen an ſich ein zeitloſes alſo ewiges iſt. Wie nun der Wille nicht erkennt, ſo iſt umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniß, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies iſt ſelbſt phyſiſch daran nachweisbar, daß wie ſchon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verſchiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erſchüttern und ihre Funktionen ſtören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchſtens mittelbar, d. h. in

Folge eben jener Störungen, davon affizirt werden kann. (de la vie et de la mort; art. 6. §. 2.) Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für ſich und als ſolches, an nichts Antheil oder Intereſſe nehmen kann, ſondern ihm das Seyn oder Nichtſeyn jedes Dinges, ja ſogar ſeiner ſelbſt, gleichgültig iſt. Warum nun ſollte dieſes antheilsloſe Weſen unſterblich ſeyn? Es endet mit der zeitlichen Erſcheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit dieſem entſtanden war. Es iſt die Laterne, welche ausgelöſcht wird, nachdem ſie ihren Dienſt geleiſtet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anſchauliche Welt, iſt bloße Erſcheinung: aber die Endlichkeit Beider ficht nicht Das an, davon ſie die Erſcheinung ſind. Der Intellekt iſt Funktion des cerebralen Nervenſyſtems: aber dieſes, wie der übrige Leib, iſt die Objektität des *Willens*. Daher beruht der Intellekt auf dem ſomatiſchen Leben des Organismus: dieſer ſelbſt aber beruht auf dem Willen. Der organiſche Leib kann alſo, in gewiſſem Sinne, angeſehn werden als Mittelglied zwiſchen dem Willen und dem Intellekt. Tod und Geburt ſind die ſtete Auffriſchung des Bewußtſeyns des an ſich end- und anfangsloſen Willens, der allein gleichſam die Subſtanz des Daſeyns iſt: (jede ſolche Auffriſchung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben.) Das Bewußtſeyn iſt das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod deſſen Ende. Daher iſt das Bewußtſeyn endlich, ſtets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der *Wille* allein beharrt; aber auch ihm allein iſt am Beharren gelegen: denn er iſt der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für ſich iſt an nichts gelegen. Im Ich ſind jedoch Beide verbunden. — In jedem animaliſchen Weſen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht iſt, bei dem er hier ſeine Zwecke verfolgt. Beiläufig geſagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille ſo ungern ſich von ſeinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von ſeinem Führer und Wächter, ohne den er ſich hülflos und blind weiß.

Zu dieſer Auseinanderſetzung ſtimmt endlich auch noch jene tägliche moraliſche Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real iſt, hingegen die Objekte deſſelben als durch die Erkenntniß bedingt, nur Erſcheinungen, nur Schaum und Dunſt ſind, gleich dem Weine, welchen Mephiſtopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem ſinnlichen Genuß ſagen auch wir: „mir däuchte doch als tränk ich Wein.“

Die Schrecken des Todes beruhen großentheils auf dem falſchen Schein, daß jetzt das Ich verſchwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber iſt das Gegentheil wahr: die Welt verſchwindet; hingegen der innerſte Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in deſſen Vorſtellung allein die Welt ihr Daſeyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit dieſem die objektive Welt, ſeine bloße Vorſtellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und ſchwebt, iſt in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moraliſche Daſeyn das ſich über den Tod hinaus erſtreckende wäre; ſo würde, da der Intellekt und mit ihm ſeine Welt erliſcht, das Weſen der Dinge überhaupt nichts weiter ſeyn, als eine endloſe Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zuſammenhang unter einander: denn das Beharren der erkenntnißloſen Natur beſteht bloß in der Zeitvorſtellung der erkennenden. Alſo ein, ohne Ziel und Zweck, meiſtens ſehr trübe und ſchwere Träume träumender Weltgeiſt wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangſt empfindet; ſo hat man eigentlich das ſeltſame, ja zu belächelnde Schauſpiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit ſeinem Weſen erfüllt, und und durch welchen allein Alles was iſt ſein Daſeyn hat, verzagt und unterzugehn befürchtet, zu verſinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll iſt und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Weſen, in welchem er nicht lebte; da das Daſeyn nicht ihn trägt, ſondern er das Daſeyn. Dennoch iſt er es, der im Todesangſt leidenden Individuo verzagt, indem er der durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuſchung unterliegt, daß ſeine Exiſtenz auf die des jetzt ſterbenden Weſens beſchränkt ſei: dieſe Täuſchung gehört zu dem ſchweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen iſt.

Solange keine Verneinung dieſes Willens eingetreten, iſt was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daſeyns, in welchem ein neues Individuum ſich wiederfindet, ſo friſch und urſprünglich, daß es über ſich ſelbſt verwundert brütet. Daher der ſchwärmeriſche und träumeriſche Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieſes friſche Bewußtſeyn ſich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das iſt für den Willen als Ding an ſich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das ſelbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzuſetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft ſie ab, dies iſt der Lethe, und tritt, durch dieſen Todesſchlaf erfriſcht, als ein neues Weſen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!“ —

Als ſich bejahender Wille zum Leben hat der Menſch die Wurzel ſeines Daſeyns in der Gattung. Demnach iſt ſodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausſchließlichen Leitung ſeines eigenen Willens. Denn in dieſem allein liegt die ewige Kraft, welche ſein Daſeyn mit ſeinem Ich hervorbringen konnte, jedoch ſeiner Beſchaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod iſt das Dementi, welches das Weſen (essentia) eines Jeden in ſeinem Anſpruch auf Daſeyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerſpruchs, der in jedem individuellen Daſeyn liegt:

„denn Alles was entſteht
„Iſt werth daß es zu Grunde geht.“

Jedoch ſteht derſelben Kraft, alſo dem Willen, eine unendliche Zahl eben ſolcher Exiſtenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben ſo nichtig und vergänglich ſeyn werden. Da nun jedes Ich ſein geſondertes Bewußtſeyn hat; ſo iſt in Hinſicht auf ein ſolches jene unendliche Zahl derſelben von einem einzigen nicht verſchieden. — Von dieſem Geſichtspunkt aus erſcheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰών, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endloſe Zeit bedeutet: es läßt ſich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, abſehn, daß, an ſich und im letzten Grunde, Beide daſſelbe ſind, wonach eigentlich kein Unterſchied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit exiſtirte.

Allerdings aber können wir die Vorſtellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: dieſe ſollten jedoch wo es ſich vom Dinge an ſich handelt, ausgeſchloſſen bleiben.

Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unſers Intellekts, daß er dieſe erſte und unmittelbarſte Form aller ſeiner Vorſtellungen nie ganz abſtreifen kann, um nun ohne ſie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempſychoſe; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß ſolche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Weſen betrifft, ſondern den Willen allein; wodurch ſo viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempſychoſenlehre begleiten; ſodann mit dem Bewußtſeyn, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkommodation zu der Beſchränkung unſers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die Kapitel 43 zu erörternde Thatſache zur Hülfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich iſt, der Intellekt hingegen von der Mutter; ſo tritt es gar wohl in den Zuſammenhang unſrer Anſicht, daß der Wille des Menſchen, an ſich individuell, im Tode ſich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun ſeiner jetzt modifizirten Beſchaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieſer harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Weſen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daſeyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der ſterbliche Theil, oder die Form iſt, der Wille aber der ewige, die Subſtanz. Dieſe ſteten Wiedergeburten machten dann die Succeſſion der Lebensträume eines an ſich unzerſtörbaren Willens aus, bis er, durch ſo viele und verſchiedenartige, ſucceſſive Erkenntniß, in ſtets neuer Form, belehrt und gebeſſert, ſich ſelbſt aufhöbe. — Auch darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſogar empiriſche Gründe für eine dergeſtalt modifizirte Metempſychoſe ſprechen. Es iſt thatſächlich eine Verbindung vorhanden zwiſchen der Geburt der neu auftretenden Weſen und dem Tode der abgelebten: ſie zeigt ſich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menſchengeſchlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entſteht. Als im 14ten Jahrhundert der ſchwarze Tod die alte Welt größtentheils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menſchengeſchlechte ein, und Zwillingsgeburten waren ſehr häufig: höchſt ſeltſam war dabei der Umſtand, daß keines der in dieſer Zeit geborenen Kinder ſeine vollſtändigen Zähne bekam; alſo die ſich anſtrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Caspar, „über die wahrſcheinliche Lebensdauer des Menſchen," 1835, beſtätigt den Grundſatz, daß den entſchiedenſten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derſelben habe, als welche mit der Sterblichkeit ſtets gleichen Schritt halte. Und doch kann unmöglich ein phyſiſcher Kauſalnexus ſeyn zwiſchen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier alſo tritt unleugbar und auf eine ſtupende Weiſe das Metaphyſiſche als unmittelbarer Erklärungsgrund des Phyſiſchen auf. — Jedes neugeborene Weſen zwar tritt friſch und freudig in das neue Daſeyn und genießt es als ein geſchenktes: aber es giebt und kann nichts Geſchenktes geben. Sein friſches Daſeyn iſt bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten: ſie ſind ein Weſen. Die Brücke zwiſchen Beiden nachzuweiſen, wäre freilich die Löſung eines großen Räthſels.

Die hier ausgeſprochene große Wahrheit iſt auch nie ganz verkannt worden, wenn ſie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphyſiſchen Weſen des Willens, und der ſekundären, bloß organiſchen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempſychoſe, aus den urälteſten und edelſten Zeiten des Menſchengeſchlechtes ſtammend, ſtets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der großen Majorität des Menſchengeſchlechts. Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, iſt ſie bekanntlich der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrſcht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamiſirten Aſien, alſo bei mehr als der Hälfte des ganzen Menſchengeſchlechts, als die feſteſte Ueberzeugung und mit unglaublich ſtarkem praktiſchen Einfluß. Ebenfalls war ſie der Glaube der Aegypter (Herod. II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato ſie mit Begeiſterung entgegen nahmen: beſonders aber hielten die Pythagoreer ſie feſt. Daß ſie auch in den Myſterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Geſetzen. (p. p. 38 et 42, ed. Bip.). Nicht weniger war ſie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. d. bello Gall. VI.) Auch in der Edda wird ſie gelehrt. Selbſt bei Amerikaniſchen und Negervölkern, ja ſogar bei den Auſtraliern finden ſich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Engliſchen Zeitung the Times, vom 29ſten Januar 1841, gegebenen genauen Beſchreibung der wegen Brandſtiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Auſtraliſcher Wilden. Daſelbſt nämlich heißt es: „der jüngere von ihnen gieng ſeinem Schickſal mit verſtocktem und entſchloſſenem Sinn, welcher, wie ſich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verſtändlichen Ausdruck, deſſen er ſich bediente, gieng hervor, daß er wieder auferſtehn würde als „„ein weißer Kerl,““ und dies verlieh ihm die Entſchloſſenheit.“ — Dieſem Allen zufolge ſtellt der Glaube an Metempſychoſe ſich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menſchen, ſobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälſchlich von ſeinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menſchlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philoſophem; und wo er ſich nicht findet, wäre er durch poſitive, anderweitige Religionslehren erſt verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er Jedem, der zum erſten Mal davon hört, ſogleich einleuchtet. Was ihm entgegenſteht iſt das Judenthum, nebſt den aus dieſem entſproſſenen zwei Religionen, ſofern ſie eine Schöpfung des Menſchen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endloſe Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich iſt es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Aſiens jenen tröſtlichen Urglauben der Menſchheit zu verdrängen: es ſteht noch dahin auf wie lange. Wie ſchwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteſte Kirchengeſchichte: die meiſten Ketzer, z. B. Simoniſten, Baſilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnoſtiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden ſelbſt ſind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Juſtinus, (in ſeinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moſes gewandert ſei. Im Chriſtenthum iſt indeſſen an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden, durch dieſelbe, die Lehre von der Erbſünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifiziren, und zwar mit moraraliſcher Tendenz, den vorhandenen Menſchen mit einem früher dageweſenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbſünde mittelbar. —

Der Tod iſt die große Zurechtweiſung, welche der Wille zum Leben, und näher der dieſem weſentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält. Er iſt die ſchmerzliche Löſung des Knotens, den die Zeugung mit Wolluſt geſchürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltſame Zerſtörung des Grundirrthums unſers Weſens: die große Enttäuſchung. Wir ſind im Grunde etwas, das nicht ſeyn ſollte: darum hören wir auf zu ſeyn. — Der Egoismus beſteht eigentlich darin, daß der Menſch alle Realität auf ſeine eigene Perſon beſchränkt, indem er in dieſer allein zu exiſtiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Beſſern, indem er dieſe Perſon aufhebt, ſo daß das Weſen des Menſchen, welches ſein Wille iſt, fortan nur in andern Individuen leben wird, ſein Intellekt aber, als welcher ſelbſt nur der Erſcheinung, d. i. der Welt als Vorſtellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorſtellungſeyn, d. h. im objektiven Seyn der Dinge als ſolchem, alſo ebenfalls nur im Daſeyn der bisherigen Außenwelt, fortbeſteht. Sein ganzes Ich lebt alſo von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angeſehn hatte. Der beſſere Menſch iſt der, welcher zwiſchen ſich und den Andern den wenigſten Unterſchied macht, ſie nicht als abſolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieſer Unterſchied groß, ja abſolut iſt; — wie ich dies in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Dieſem Unterſchiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menſchen angeſehn werden kann. — Gehn wir aber davon aus, daß der Unterſchied von Außer mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erſcheinung, nicht im Dinge an ſich gegründet, alſo kein abſolut realer iſt; ſo werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verluſt einer Erſcheinung ſehn, alſo nur ſcheinbaren Verluſt. So viel Realität jener Unterſchied auch im empiriſchen Bewußtſeyn hat; ſo ſind doch vom metaphyſiſchen Standpunkt aus, die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort," und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort," im Grund nicht eigentlich verſchieden.

Ueber dies Alles nun aber iſt der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu ſeyn: wohl Dem, der ſie benutzt. Während des Lebens iſt der Wille des Menſchen ohne Freiheit: auf der Baſis ſeines unveränderlichen Charakters geht ſein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor ſich. Der Tod löſt dieſes Band: der Wille wird wieder frei: denn im Esse nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, iſt ein ſehr berühmter Ausſpruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen.*) Das Sterben iſt der Augenblick jener Befreiung: der Friede und die Beruhigung auf dem Geſichte der meiſten Todten ſcheint daher zu ſtammen. Ruhig und ſanft iſt, in der Regel, der Tod jedes guten Menſchen: aber willig ſterben, gern ſterben, freudig ſterben, iſt das Vorrecht des Reſignirten, Deſſen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß ſcheinbar ſterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer ſeiner Perſon. Das Daſeyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm ſtatt deſſen wird, iſt in unſern Augen nichts; weil unſer Daſeyn, auf jenes bezogen, nichts iſt. Der Buddhaiſtiſche Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erloſchen.**).

---

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann. p. 37. — Oupnekhat, Vol. I. p. 387, et p. 78. — Colebrooke's miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

**) Die Etymologie des Wortes Nirwana wird verſchieden angegeben. Nach Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc. Vol. I. p. 566.) kommt es von Wa, wehen, wie der Wind, mit vorgeſetzter Negation Nir, bedeutet alſo Windſtille, aber als Adjektiv „erloſchen." — Nach dem Asiatic Journal Vol. 24. p. 735, heißt es eigentlich Nerawana, von nera, ohne, und wana, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — J. J. Schmidt, in ſeiner Ueberſetzung der Geſchichte der Oſtmongolen, S. 307, ſagt, das Sanskritwort Nirwana werde im Mongoliſchen überſetzt durch eine Phraſe, welche bedeutet: „vom Jammer abgeſchieden," — „dem Jammer entwichen." — Nach deſſelben Gelehrten Vorleſungen in der Petersburger Akademie iſt Nirwana das Gegentheil von Sanſara, welches die Welt der ſteten Wiedergeburten, des Gelüſtes und Verlangens, der Sinnentäuſchung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens iſt. — In der Burmeſiſchen Sprache wird das Wort Nirwana, nach

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platoniſchen) Ideen der verſchiedenen Stufen der Weſen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben ſind, in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums ſich als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, ſucceſſiven und gleichartigen Individuen darſtellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) iſt. Demzufolge liegt das Weſen an ſich jedes Lebenden zunächſt in ſeiner Gattung: dieſe hat jedoch ihr Daſeyn wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, ſich alſo unmittelbar nur als das Individuum erkennt; ſo tritt das in der Tiefe liegende Bewußtſeyn, daß eigentlich die Gattung es iſt, in der ſein Weſen ſich objektivirt, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als ſolcher, alſo die Geſchlechtsverhältniſſe, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener ſind, als alles Andere. Daher alſo bei den Thieren die Brunſt (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Phyſiologie Bd. 1. §§: 247, 257.), und beim Menſchen die ſorgfältige und kapriziöſe Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, welche ſich bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigern kann, deren näherer Unterſuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überſchwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: ſo iſt es innerlich, oder pſychologiſch. Aeußerlich aber, oder phyſio-

---

Analogie der übrigen Sanſkritworte, umgeſtaltet in Nieban und wird überſetzt durch „vollſtändige Verſchwindung.“ Siehe Sangermano's description of the Burmese empire, transl. by Tandy. Rome 1836. In unſerm Text von 1819 ſchrieb ich auch Nieban, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

logiſch, ſind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende ſind zwar nicht die Genitalien, ſondern die Zotten der Gedärme: dennoch ſind nicht dieſe, ſondern jene die Wurzel: weil durch ſie das Individuum mit der Gattung zuſammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es iſt phyſiſch ein Erzeugniß der Gattung, metaphyſiſch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, ſich als Gattung darſtellt. In Uebereinſtimmung mit dem hier ausgeſprochenen Verhältniß iſt die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und ſteht in Verbindung. Der Geſchlechtstrieb iſt anzuſehn als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums ſproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher iſt jener Trieb ſo ſtark und aus der Tiefe unſerer Natur. Ein Individuum kaſtriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es ſproßt, abſchneiden und ſo geſondert verdorren laſſen: daher die Degradation ſeiner Geiſtes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienſt der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thieriſchen Individuo, augenblickliche Erſchöpfung und Abſpannung aller Kräfte, bei den meiſten Inſekten ſogar baldiger Tod erfolgt, weshalb Celſus ſagte seminis emissio est partis animae jactura; daß beim Menſchen das Erlöſchen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltſamkeit hingegen alle Kräfte, beſonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb ſie zur Vorbereitung der Griechiſchen Athleten gehörte; daß dieſelbe Enthaltſamkeit das Leben des Inſekts ſogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieſes deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichſam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft iſt. Dieſes aber iſt daraus zu erklären, daß das metaphyſiſche Subſtrat des Lebens ſich unmittelbar in der Gattung und erſt mittelſt dieſer im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unſterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der dieſem vorſtehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernſt, mit welchem jedes Thier, und eben ſo der Menſch, die Angelegenheiten deſſelben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptſächlich ſein wahres Weſen liegt, nämlich der Gattung; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, deſſen Daſeyn im Grunde nur ein ſekundäres iſt. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thieriſchen Weſens iſt, drückt ferner ſich das Bewußtſeyn aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu ſetzen habe, als in welcher ſein wahres Daſeyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Geſagten, uns jetzt ein Thier in ſeiner Brunſt und im Akte der Zeugung. Wir ſehn einen an ihm ſonſt nie gekannten Ernſt und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es ſterben muß und daß durch ſein gegenwärtiges Geſchäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entſtehn wird, um an ſeine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es ſorgt für die Fortdauer ſeiner Gattung in der Zeit, ſo eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es iſt ſich bewußt, daß es leben und daſeyn will, und den höchſten Grad dieſes Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies iſt Alles, was dabei in ſeinem Bewußtſeyn vorgeht. Auch iſt dies völlig hinreichend zum Beſtande der Weſen; eben weil der Wille das Radikale iſt, die Erkenntniß das Adventitium. Dieſerhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden; ſondern ſobald er in ſeiner Urſprünglichkeit ſich entſchieden hat, wird ſchon von ſelbſt dieſes Wollen ſich in der Welt der Vorſtellung objektiviren. Wenn nun ſolchermaaßen jene beſtimmte Thiergeſtalt, die wir uns gedacht haben, es iſt, die das Leben und Daſeyn will; ſo will ſie nicht Leben und Daſeyn überhaupt, ſondern ſie will es in eben dieſer Geſtalt. Darum iſt es der Anblick ſeiner Geſtalt im Weibchen ſeiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieſes ſein Wollen, angeſchaut von außen und unter der Form der Zeit, ſtellt ſich dar als ſolche Thiergeſtalt eine endloſe Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Erſetzung eines Individuums durch ein anderes, alſo durch das Wechſelſpiel des Todes und der Zeugung, welche, ſo betrachtet, nur noch als der Pulsſchlag jener durch alle Zeit beharrenden Geſtalt (ἰδέα, εἶδος, species) erſcheinen. Man kann ſie der Attraktions- und Repulſionskraft, durch deren Antagonismus die Materie beſteht, vergleichen. — Das hier am Thiere Nachgewieſene gilt auch vom Menſchen: denn wenn gleich bei dieſem der Zeugungsakt von der vollſtändigen Erkenntniß ſeiner Endurſache begleitet iſt; ſo iſt er doch nicht von ihr geleitet, ſondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als deſſen Koncentration. Er iſt ſonach den inſtinktiven Handlungen beizuzählen. Denn ſo wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet iſt, ſo wenig iſt es dieſes bei den Kunſttrieben: auch in dieſen äußert ſich der Wille, in der Hauptſache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgeſtellt iſt. Die Zeugung iſt gewiſſermaaßen der bewundrungswürdigſte der Kunſttriebe und ſein Werk das erſtaunlichſte.

Aus dieſen Betrachtungen erklärt es ſich, warum die Begierde des Geſchlechtes einen von jeder andern ſehr verſchiedenen Charakter trägt: ſie iſt nicht nur die ſtärkeſte, ſondern ſogar ſpecifiſch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall ſtillſchweigend vorausgeſetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und iſt nicht, wie andere Wünſche, Sache des Geſchmacks und der Laune. Denn ſie iſt der Wunſch, welcher ſelbſt das Weſen des Menſchen ausmacht. Im Konflikt mit ihr iſt kein Motiv ſo ſtark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie iſt ſo ſehr die Hauptſache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüſſe entſchädigen: auch übernimmt Thier und Menſch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieſer natürlichen Sinnesart iſt die bekannte Ueberſchrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: heic habitat felicitas: dieſe war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironiſch, und an ſich ſelbſt humoriſtiſch. — Mit Ernſt und Würde hingegen iſt die überſchwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inſchrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica c. 47.) Oſiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern ſetzte, angebracht hatte: „dem Geiſte, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Deſſen, was iſt und was ſeyn wird, dem Eros;" — ebenfalls in der ſchönen Apoſtrophe, mit welcher Lukretius ſein Werk eröffnet:

> Aeneadûm genetrix, hominum divûmque voluptas,
> Alma Venus, cet.

Dem Allen entſpricht die wichtige Rolle, welche das Geſchlechtsverhältniß in der Menſchenwelt ſpielt, als wo es eigentlich der unſichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens iſt und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es iſt die Urſache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernſtes und das Ziel des Scherzes, die unerſchöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüſſel zu allen Anſpielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgeſprochenen Anträge und aller verſtohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der ſtündliche Gedanke des Unkeuſchen und die gegen ſeinen Willen ſtets wiederkehrende Träumerei des Keuſchen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefſte Ernſt zum Grunde liegt. Das aber iſt das Pikante und der Spaaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menſchen heimlich betrieben und oſtenſibel möglichſt ignorirt wird. In der That aber ſieht man dieſelbe jeden Augenblick, ſich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angeſtammten Thron ſetzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anſtalten lachen, die man getroffen hat, ſie zu bändigen, einzukerkern, wenigſtens einzuſchränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch ſo zu bemeiſtern, daß ſie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorſchein komme. — Dies Alles aber ſtimmt damit überein, daß der Geſchlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Koncentration alles Wollens iſt; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann ſagen, der Menſch ſei konkreter Geſchlechtstrieb; da ſeine Entſtehung ein Kopulationsakt und der Wunſch ſeiner Wünſche ein Kopulationsakt iſt, und dieſer Trieb allein ſeine ganze Erſcheinung perpetuirt und zuſammenhält. Der Wille zum Leben äußert ſich zwar zunächſt als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch iſt dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger ſeyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher iſt der Geſchlechtstrieb die vollkommenſte Aeußerung des Willens zum Leben, ſein am deutlichſten ausgedrückter Typus: und hiemit iſt ſowohl das Entſtehn der Individuen aus ihm, als ſein Primat über alle andern Wünſche des natürlichen Menſchen in vollkommener Uebereinſtimmung.

Hieher gehört noch eine phyſiologiſche Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geſchlechtstrieb die heftigſte der Begierden, der Wunſch der Wünſche, die Koncentration alles unſers Wollens iſt, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein beſtimmtes Individuum gerichteten Wunſche eines Jeden genau entſprechende Befriedigung deſſelben der Gipfel und die Krone ſeines Glückes, nämlich das letzte Ziel ſeiner natürlichen Beſtrebungen iſt, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt ſcheint; — ſo finden wir, als phyſiologiſches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, alſo im menſchlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quinteſſenz aller Säfte, das letzte Reſultat aller organiſchen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille ſelbſt unter der Form der Vorſtellung iſt.

An die Erzeugung knüpft ſich die Erhaltung der Brut, und an den Geſchlechtstrieb die Elternliebe; in welchen alſo ſich das Gattungsleben fortſetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu ſeiner Brut, gleich dem Geſchlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Beſtrebungen weit übertrifft. Dies zeigt ſich darin, daß ſelbſt die ſanfteſten Thiere bereit ſind, für ihre Brut auch den ungleicheſten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei faſt allen Thiergattungen, die Mutter für die Beſchützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen ſogar dem gewiſſen Tode entgegen geht. Beim Menſchen wird dieſe inſtinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei ſchlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derſelben gehn kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinſten bei den Thieren beobachten. An ſich ſelbſt iſt ſie jedoch im Menſchen nicht weniger ſtark: auch hier ſehn wir ſie, in einzelnen Fällen, die Selbſtliebe gänzlich überwinden und ſogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehn. So z. B. berichten noch ſoeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater ſich das Leben genommen hat, damit ſein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienſt getroffen hatte, der älteſte einer Witwe und als ſolcher davon befreit ſeyn ſollte. (Galignani's Messenger, vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da ſie keiner Ueberlegung fähig ſind, zeigt die inſtinktive Mutterliebe (das Männchen iſt ſich ſeiner Vaterſchaft meiſtens nicht bewußt) ſich unvermittelt und unverfälſcht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde iſt ſie der Ausdruck des Bewußtſeyns im Thiere, daß ſein wahres Weſen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls ſein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Alſo wird hier, wie auch im Geſchlechtstriebe, der Wille zum Leben gewiſſermaaßen transſcendent, indem ſein Bewußtſeyn ſich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erſtreckt. Um dieſe zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abſtrakt auszuſprechen, ſondern ſie dem Leſer in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überſchwänglichen Stärke der inſtinktiven Mutterliebe einige Beiſpiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann ſie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt ſie daſſelbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es ſich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Wallfiſch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn ſelten verläßt, ſo lange er noch lebt, wenn ſie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoreby's Tageb. einer Reiſe auf den Wallfiſchfang, a. d. E. v. Kries S. 196.) — An der Drei-Königs-Inſel, bei Neuſeeland, leben koloſſale Phoken, See-Elephanten genannt, (phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Inſel ſchwimmend nähren ſie ſich von Fiſchen, haben jedoch unter dem Waſſer gewiſſe, uns unbekannte, grauſame Feinde von denen ſie oft ſchwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinſames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während ſie dann ſäugen, welches 7 bis 8 Wochen dauert, ſchließen alle Männchen einen Kreis um ſie, um zu verhindern, daß ſie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehn, und wenn dies verſucht wird, wehren ſie es durch Beißen. So hungern ſie alle miteinander 7 bis 8 Wochen hindurch und werden ſämmtlich ſehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehn, bevor ſie im Stande ſind, wohl zu ſchwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, voy. aux terres australes, 1826). Hier zeigt ſich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder ſtarken Beſtrebung des Willens, (ſiehe Kap. 19, 6.) die Intelligenz ſteigert. — Wilde Enten, Graßmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger ſich dem Neſte nähert, mit lautem Geſchrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerkſamkeit von der Brut ab auf ſich zu lenken. — Die Lerche ſucht den Hund von ihrem Neſte abzulocken, indem ſie ſich ſelbſt preisgiebt. Eben ſo locken weibliche Hirſche und Rehe an, ſie ſelbſt zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben flogen in brennende Häuſer, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehn. Auerhahn und Waldſchnepfe laſſen ſich brütend auf dem Neſte fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Neſt mit beſonderm Muthe und ſetzt ſich ſelbſt gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameiſe ſchnitt man queer durch und ſah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geſchnitten hatte, kroch ſterbend zu ihnen hin, liebkoſte ſie und fieng erſt dann heftig zu winſeln an, als man ſie ihr nahm. (Burdach, Phyſiol. als Erfahrungswiſſenſchaft. Bd. 2. und 3.)

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenſchaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zuſammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, ſondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinſichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenſchaften, die alltäglichſte Erfahrung. Ob dies nun ebenfalls von den geiſtigen (ſubjektiven, innern) Eigenſchaften gelte, ſo daß auch dieſe ſich von den Eltern auf die Kinder vererbten, iſt eine ſchon öfter aufgeworfene und faſt allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber iſt das Problem, ob ſich hiebei ſondern laſſe, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches alſo das geiſtige Erbtheil ſei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieſes Problem mit unſerer Grunderkenntniß, daß der Wille das Weſen an ſich, der Kern, das Radikale im Menſchen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Subſtanz ſei; ſo werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Baſis, das Radikale des neuen Lebens, alſo den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt; daß alſo der Menſch ſein Moraliſches, ſeinen Charakter, ſeine Neigungen, ſein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beſchaffenheit und Richtung ſeiner Intelligenz von der Mutter. Dieſe Annahme nun findet wirklich ihre Beſtätigung in der Erfahrung; nur daß dieſe hier nicht durch ein phyſikaliſches Experiment auf dem Tiſch entſchieden werden kann, ſondern theils aus vieljähriger, ſorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geſchichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächſt, daß ihre Sphäre beſchränkt und ihre Beiſpiele nicht allbekannt ſind, überwogen wird. An ſie zunächſt weiſe ich daher einen Jeden. Zuvörderſt betrachte er ſich ſelbſt, geſtehe ſich ſeine Neigungen und Leidenſchaften, ſeine Charakterfehler und Schwächen, ſeine Laſter, wie auch ſeine Vorzüge und Tugenden wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an ſeinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene ſämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. ?? Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verſchiedenen Charakter finden, und eine moraliſche Uebereinſtimmung mit dieſer wird höchſt ſelten, nämlich nur durch den beſondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er ſtelle dieſe Prüfung an z. B. in Hinſicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verſchwendung, Neigung zur Wolluſt, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falſchheit, Stolz, oder Leutſeligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zankſucht, Verſöhnlichkeit, oder Groll u. ſ. f. Danach ſtelle er die ſelbe Unterſuchung an, in Hinſicht auf alle Die, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden ſind. Wenn er aufmerkſam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Beſtätigung unſers Satzes nicht ausbleiben. — Inzwiſchen ſind hier zwei unvermeidliche Beſchränkungen zu berückſichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erſtlich: pater semper incertus. Nur eine entſchiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beſeitigt dieſe Beſchränkung; hingegen iſt eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem erſten Gatten haben: noch deutlicher iſt dies bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beſchränkung iſt, daß im Sohn zwar der moraliſche Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft ſehr verſchiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Dieſe Modifikation kann, nach Maaßgabe jenes Unterſchiedes, bedeutend oder gering ſeyn, jedoch nie ſo groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Menſch, der ſich durch eine ganz frembartige Kleidung, Perrucke und Bart entſtellt hätte. Iſt z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Menſch mit überwiegender Vernunft, alſo der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgeſtattet; ſo werden durch dieſe ſeine vom Vater ererbten Leidenſchaften theils gezügelt, theils verſteckt werden und demnach nur zu methodiſcher und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beſchränkten Kopf hatte, ſehr verſchiedene Erſcheinung hervorgehn wird: und eben ſo kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenſchaften der Mutter hingegen finden ſich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft ſogar ihr Gegentheil.

Die hiſtoriſchen Beiſpiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu ſeyn; wogegen ſie freilich durch die Unſicherheit und häufige Verfälſchung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß ſie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwiſchen will ich die in Rede ſtehende Wahrheit durch einige hiſtoriſche Beiſpiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geſchichte ein Hauptſtudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben ſo treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroiſchem Edelmuth, ſein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, ſich und die Feinde feierlich den unterirdiſchen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner ſprengte. Ungefähr vierzig Jahre ſpäter that ſein Sohn, gleiches Namens, genau daſſelbe, im Kriege gegen die Gallier: (Liv. VIII, 6. et X, 28.). Alſo ein rechter Beleg zu dem Horaziſchen: fortes creantur fortibus et bonis. — Alexander der Große war herrſch- und eroberungsſüchtig, wie ſein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth iſt der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moraliſcher Abſicht, der Schilderung dieſes Ungeheuers voranſetzt: ſchon im Großvater nämlich und noch ſtärker im Vater zeigen ſich alle die entſetzlichen Eigenſchaften, welche ihre völlige Entwickelung erſt im Nero erhalten konnten, theils weil ſein hoher Standplatz ihnen freieren Spielraum geſtattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, ſeine Leidenſchaften zu zügeln. Ganz in unſerm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei ſeiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papſtes Alexanders VI. Sohn war ſein ſcheußliches Ebenbild Cäſar Borgia. — Der tückiſche, ungerechte, zumal durch die grauſame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV von Frankreich hatte zur Tochter Iſabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen dieſen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterſchrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Verſuch ihn durch Mishandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weiſe umbringen ließ, die zu ſchauderhaft iſt, als daß ich ſie wiedererzählen möchte. — Der blutdürſtige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter erſter Ehe die durch Bigotterie und Grauſamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen ſich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Eliſabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verſtand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; ſo daß er immer noch gelegentlich durchſchimmerte und in dem grauſamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. — Endlich ſei hier noch ein Fall aus der neueſten Zeit erwähnt, der demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern hat. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Belecznai zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und ſeine eigenen Verwandten ſchwer verwundet hatte: ſein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden, und ſein Vater ebenfalls ein Mörder geweſen. (Frankfurter Poſtamtszeitung, den 26. Oktbr. 1836.) Ein Jahr ſpäter hat der jüngſte Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieſer den Beamten ermordet hatte, auf den Fiſkalagenten ſeiner Güter ein Piſtol abgeſchoſſen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal den 16. Sept. 1837.) Die Annalen der Kriminaliſtik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweiſen haben. —

Was nun den zweiten Theil des aufgeſtellten Grundſatzes, alſo die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; ſo genießt dieſer einer viel allgemeineren Anerkennung als der erſte, als welchem an ſich ſelbſt das liberum arbitrium indifferentiae, ſeiner geſonderten Auffaſſung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegenſteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieſer zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß ſie die Begabung Derjenigen ſind, deren Mütter ſich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenſchaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehn, beweiſen ſowohl die Väter als die Söhne der durch die eminenteſten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem ſie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geiſtesgaben ſind. Wenn nun aber gegen dieſe vielfach beſtätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und ſein Vater Lord Chatham eine darbieten; ſo ſind wir befugt, ja genöthigt, ſie dem Zufall zuzuſchreiben, obgleich derſelbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichſten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es iſt unwahrſcheinlich, daß das Unwahrſcheinliche nie geſchehe. Zudem ſind große Staatsmänner (wie ſchon Kap. 22 erwähnt) es eben ſo ſehr durch die Eigenſchaften ihres Charakters, alſo durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künſtlern, Dichtern und Philoſophen, deren Leiſtungen allein es ſind, die man dem eigentlichen Genie zuſchreibt, iſt mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphael's Vater ein Maler, aber kein großer; Mozart's Vater, wie auch ſein Sohn, waren Muſiker, jedoch nicht große. Wohl aber müſſen wir es bewundern, daß das Schickſal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine ſehr kurze Lebensdauer beſtimmt hatte, gleichſam zur Kompenſation dafür ſorgte, daß ſie, ohne den bei andern Genies meiſtens eingetretenen Zeitverluſt in der Jugend zu erleiden, ſchon von Kindheit auf, durch väterliches Beiſpiel und Unterweiſung, die nöthige Anleitung in der Kunſt, zu welcher ſie ausſchließlich beſtimmt waren, erhielten, indem es ſie ſchon in ihrer Werkſtätte geboren werden ließ. Dieſe geheime und räthſelhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken ſcheint, iſt mir oft der Gegenſtand von Betrachtungen geweſen, deren Mittheilung ich für eine andere Gelegenheit aufſpare. — Noch iſt hier zu bemerken, daß es gewiſſe wiſſenſchaftliche Beſchäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten vorausſetzen, jedoch nicht die eigentlich ſeltenen und überſchwänglichen, während eifriges Beſtreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige und gute Unterweiſung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterforderniſſe ſind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, iſt es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und faſt alle Gewerbe in gewiſſen Familien erblich ſind, auch in einigen Wiſſenſchaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succeſſion von verdienten Männern aufzuweiſen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernouillys, die Caſſinis, die Herſchel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer ſeyn, als ſie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Beſtimmung des weiblichen Geſchlechts es mit ſich brächte, daß die Frauen von ihren Geiſtesfähigkeiten ſelten öffentliche Proben ablegen, daher ſolche nicht geſchichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg ſchwächeren Beſchaffenheit des weiblichen Geſchlechts, dieſe Fähigkeiten ſelbſt nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem ſie, unter günſtigen Umſtänden, nachmals im Sohne gehn: in Hinſicht auf ſie ſelbſt aber haben wir ihre Leiſtungen in eben dieſem Verhältniß höher anzuſchlagen. Demgemäß nun bieten ſich mir vor der Hand nur folgende Beiſpiele als Belege unſerer Wahrheit dar. Cardanus ſagt, im dritten Kapitel de vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — Hume, in ſeiner kurzen Selbſtbiographie, ſagt: our mother was a woman of singular merit. — Ueber Kant's Mutter heißt es in der neueſten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war ſie eine „Frau von großem natürlichen Verſtande. Für die damalige Zeit, „bei der ſo ſeltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, „war ſie vorzugsweiſe gut unterrichtet und ſorgte auch ſpäterhin „durch ſich ſelbſt für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf „Spaziergängen machte ſie ihren Sohn auf allerlei Erſcheinungen

„der Natur aufmerkſam und verſuchte ſie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verſtändige, geiſtreiche und überlegene Frau **Göthe's** Mutter geweſen, iſt jetzt allbekannt. — **Schiller's** Mutter war für Poeſie empfänglich und machte ſelbſt Verſe, von denen ein Bruchſtück zu finden iſt in ſeiner Biographie von **Schwab**. — **Bürger**, dieſes ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erſte Stelle nach Göthen unter den Deutſchen Dichtern gebürt, hat über ſeine Eltern einen für uns bedeutſamen Bericht erſtattet, welchen ſein Freund und Arzt **Althof**, in ſeiner 1798 erſchienenen Biographie, mit dieſen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntniſſen, nach der damaligen Studierart, verſehn, und dabei ein „guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit „und ſeine Pfeife Tabak ſo ſehr, daß er, wie mein Freund zu „ſagen pflegte, immer erſt einen Anlauf nehmen mußte, wenn er „ein Mal ein Viertelſtündchen auf den Unterricht ſeines Sohnes „verwenden ſollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichſten Geiſtesanlagen, die aber ſo wenig angebaut waren, „daß ſie kaum leſerlich ſchreiben gelernt hatte. Bürger meinte, „ſeine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteſte ihres Geſchlechts geworden ſeyn; ob er gleich mehrmals eine ſtarke „Misbilligung verſchiedener Züge ihres moraliſchen Charakters „äußerte. Indeſſen glaubte er, von ſeiner Mutter einige Anlagen „des Geiſtes, von ſeinem Vater aber eine Uebereinſtimmung mit „deſſen moraliſchem Charakter geerbt zu haben." — **Walter Scott's** Mutter war eine Dichterin und ſtand mit den ſchönen Geiſtern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scott's im Engliſchen Globe, vom 24. Septbr. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erſchienen ſind, finde ich in einem „Mutterwitz" überſchriebenen Aufſatz, in den von **Brockhaus** herausgegebenen „Blättern für litterariſche Unterhaltung", vom 4ten Oktbr. 1841, welcher eine lange Liſte geiſtreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „**Bako's** Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, ſchrieb und überſetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrſamkeit, Scharfſinn und Geſchmack. — **Boerhave's** Mutter zeichnete ſich durch mediciniſche Kenntniſſe aus." — Andrerſeits hat uns für die Erblichkeit der Geiſtesſchwäche von den Müttern einen ſtarken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint (Elementa physiol. lib. XXIX, §. 8.). — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnſinn ſich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von dieſem ſich vererbt, ſchreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unſerm Grundſatz ſcheint zu folgen, daß Söhne derſelben Mutter gleiche Geiſteskräfte haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es ſeyn müßte. Mitunter iſt es ſo: Beiſpiele ſind die Carracci, Joſeph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, und ich würde hinzuſetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in ſeinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, ſchimpflichen Obſkurantismus, ſich der Ehre, neben ſeinem vortrefflichen, untadelhaften und ſo höchſt ausgezeichneten Bruder, Aug[illegible] Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obſkurantismus iſt eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menſchlichen Geiſt, die man daher nie verzeihen, ſondern Dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, Dies, unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben ſo oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kant's Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31ſten Kapitel über die phyſiologiſchen Bedingungen des Genie's Geſagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) iſt erfordert, ſondern auch ein ſehr energiſcher Herzſchlag, es zu animiren, d. h. ſubjektiv ein leidenſchaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies iſt das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieſes ſteht nur in deſſen kräftigſten Jahren auf ſeiner Höhe, und noch ſchneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die älteſten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten ſeyn: ſo war auch Kant's Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere ſeyn. Aber nicht nur das Alter, ſondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder ſonſtige Geſundheitsſtörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher ſo überaus ſeltene Erſcheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben.

Das Disharmoniſche, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meiſten Menſchen möchte vielleicht daraus abzuleiten ſeyn, daß das Individuum keinen einfachen Urſprung hat, ſondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemeſſener zu einander beide Eltern waren, deſto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwieſpalt ſeyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewiſſen Harmonie und Einheit des ganzen Weſens liegt, welche daraus entſteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander ſo überaus angemeſſen ſind, daß ſie ſich wechſelſeitig unterſtützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine beſondere Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung zu einander hatten.

Das Phyſiologiſche der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, die ſelbe pſychiſche Eigenſchaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Phyſiol. als Erfahrungsw. Bd. 1. §. 306.) hinzuſetzt: „im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Beſtimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Senſibilität." — Auch gehört hieher was Linné ſagt, im Systema naturae Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung ſetzen mit unſerer früheren Betrachtung des weiten Abſtandes, den die Natur, in moraliſcher, wie in intellektueller Hinſicht, zwiſchen Menſch und Menſch geſetzt hat, wie auch mit unſerer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit ſowohl des Charakters, als der Geiſtesfähigkeiten; ſo werden wir zu der Anſicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menſchengeſchlechtes, nicht ſowohl von außen als von innen, alſo nicht ſowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen ſeyn möchte. Könnte man alle Schurken kaſtriren und alle dummen Gänſe ins Kloſter ſtecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geiſt und Verſtand Männer und zwar ganze Männer, verſchaffen; ſo würde bald eine Generation erſtehen, die ein mehr als Perikleiſches Zeitalter darſtellte. — Ohne jedoch auf ſolche Utopiſche Pläne einzugehn, ließe ſich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich geweſen iſt, nach der Todesſtrafe die Kaſtration als die ſchwerſte Strafe beſtände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlaſſen ſeyn würden; um ſo gewiſſer, als bekanntlich die meiſten Verbrechen ſchon in dem Alter zwiſchen 20 und 30 Jahren begangen werden. Imgleichen ließe ſich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, erſprießlicher ſeyn würde, die bei gewiſſen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Ausſteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhafteſten, ſondern den verſtändigſten und geiſtreichſten Mädchen zuzuerkennen; zumal da über die Tugend das Urtheil gar ſchwierig iſt: denn nur Gott, ſagt man, ſieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, ſind ſelten und dem Zufall anheimgeſtellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit deſſelben: hingegen über den Verſtand können Die, welche ſelbſt damit begabt ſind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktiſche Anwendungen Andern überlaſſend, auf unſern eigenthümlichen, alſo den ethiſch-metaphyſiſchen Standpunkt zurückkehren; ſo wird ſich uns, indem wir den Inhalt des 41ſten Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darſtellen, welches, bei aller ſeiner Transſcendenz, doch eine unmittelbare, empiriſche Stütze hat. — Es iſt derſelbe Charakter, alſo derſelbe individuell beſtimmte Wille, welcher in allen Deſcendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derſelben iſt ihm ein andrer Intellekt, alſo ein anderer Grad und eine andre Weiſe der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun ſtellt ſich ihm, in jedem derſelben, das Leben von einer andern Seite und in einem verſchiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundanſicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erliſcht, jener Wille nicht die Einſicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundanſicht des Lebens, wie nur eine erneuete Perſönlichkeit ſie ihm verleihen kann, erhält ſein Wollen ſelbſt eine andere Richtung, erfährt alſo eine Modifikation dadurch, und was die Hauptſache iſt, er hat, auf dieſelbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geſchlechter zur Zeugung entſpringende Naturanſtalt der immer wechſelnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Baſis einer Heilsordnung. Denn vermöge derſelben kehrt das Leben dem Willen (deſſen Abbild und Spiegel es iſt) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht ſich gleichſam ohne Unterlaß vor ſeinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anſchauungsweiſen ſich an ihm verſuchen, damit er, auf jede derſelben, ſich zur Bejahung oder Verneinung entſcheide, welche beide ihm beſtändig offen ſtehn; nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn aufhört. Weil nun hienach dem ſelben Willen gerade die beſtändige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltanſicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; ſo möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit ſehr wenigen, ja ſchwankenden Ausnahmen), die Geſchwiſterehe verabſcheuen und verbieten, ja ſogar eine Geſchlechtsliebe zwiſchen Geſchwiſtern gar nicht entſteht, es ſei denn in höchſt ſeltenen, auf einer naturwidrigen Perverſität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen, beruhenden Ausnahmen.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch ſo augenfällige Verſchiedenheit der Charaktere ins Auge faſſen, den Einen ſo gut und menſchenfreundlich, den Andern ſo boshaft, ja grauſam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falſch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet ſich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Urſprung einer ſolchen Verſchiedenheit nachſinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaiſten löſen das Problem dadurch, daß ſie ſagen: „es iſt die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes.“ Dieſe Löſung iſt zwar die älteſte, auch die faßlichſte und von den Weiſeſten der Menſchheit ausgegangen: ſie ſchiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch ſchwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu ſagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erſcheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die abſolute Freiheit beſteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen iſt: eine ſolche kommt daher nur dem Dinge an ſich zu, dieſes aber iſt gerade der Wille. Er iſt demnach in ſeiner Erſcheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er ſich als Ding an ſich entſchieden hat, iſt er frei. Sobald wir daher, wie hier geſchieht, an dieſes kommen, hört alle Erklärung mittelſt Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu ſagen: hier äußert ſich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches aber eben als ſolches grundlos iſt, d. h. kein Warum kennt.

Kapitel 44.

Metaphyſik der Geſchlechtsliebe.

Ihr Weiſen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's erſinnt und wißt,
Wie, wo und wann ſich Alles paart?
Warum ſich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weiſen, ſagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir ſo geſchah?

Bürger.

Dieſes Kapitel iſt das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenſeitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher ſie gewiſſermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerkſame Leſer erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweiſungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter iſt man gewohnt hauptſächlich mit der Schilderung der Geſchlechtsliebe beſchäftigt zu ſehn. Dieſe iſt in der Regel das Hauptthema aller dramatiſchen Werke, der tragiſchen, wie der komiſchen, der romantiſchen, wie der klaſſiſchen, der Indiſchen, wie der Europäiſchen: nicht weniger iſt ſie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyriſchen Poeſie, und ebenfalls der epiſchen; zumal wenn wir dieſer die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civiliſirten Ländern Europa's, jedes Jahr ſo regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, ſchon ſeit Jahrhunderten. Alle dieſe Werke ſind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielſeitige, kurze oder ausführliche Beſchreibungen der in Rede ſtehenden Leidenſchaft. Auch haben die gelungenſten Schilderungen derſelben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloiſe, der Werther, unſterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch ein Deutſcher Schriftſteller (ich weiß nicht gleich welcher) gemeint hat, es ſei mit der leidenſchaftlichen Liebe wie mit den Geſpenſtern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte ſie geſehn; und wenn ſogar Lichtenberg in ſeinem Aufſatze „über die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenſchaft beſtreitet und ableugnet; ſo iſt dies ein großer

Irrthum. Denn es iſt unmöglich, daß ein der menſchlichen Natur Fremdes und ihr Widerſprechendes, alſo eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargeſtellt und von der Menſchheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunſtſchönes ſeyn kann:

> Rien n'est beau que le vrai: le vrai seul est aimable.
>
> *Boil.*

Allerdings aber beſtätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewiſſen Umſtänden anwachſen kann zu einer Leidenſchaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft und dann alle Rückſichten beſeitigt, alle Hinderniſſe mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, ſo daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn dieſe ſchlechterdings verſagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis exiſtiren nicht bloß im Romane; ſondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigſtens ein halbes Dutzent aufzuweiſen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chroniſten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterſtatter der Zeitungen. Doch werden die Leſer der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Engliſchen und Franzöſiſchen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber iſt die Zahl Derer, welche die ſelbe Leidenſchaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinſchaftlichem Selbſtmord eines liebenden, aber durch äußere Umſtände verhinderten Paares aufzuweiſen; wobei mir inzwiſchen unerklärlich bleibt, wie Die, welche gegenſeitiger Liebe gewiß, im Genuſſe dieſer die höchſte Seeligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußerſten Schritte ſich allen Verhältniſſen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß ſie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar iſt. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenſchaft anlangt, ſo hat Jeder ſie täglich vor Augen und, ſo lange er nicht alt iſt, meiſtens auch im Herzen.

Alſo kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität noch an der Wichtigkeit der Sache zweiſein und ſollte daher, ſtatt ſich zu wundern, daß auch ein Philoſoph dieſes beſtändige Thema aller Dichter ein Mal zu dem ſeinigen macht, ſich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menſchenleben durchweg eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, von den Philoſophen bisher ſo gut wie gar nicht in Betrachtung genommen iſt und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer ſich noch am meiſten damit abgegeben hat, iſt Plato, beſonders im Gaſtmahl und im Phädrus: was er jedoch darüber vorbringt hält ſich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechiſche Knabenliebe. Das Wenige, was Rouſſeau im discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unſer Thema ſagt, iſt falſch und ungenügend. Kant's Erörterung des Gegenſtandes, im dritten Abſchnitt der Abhandlung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. 435 ff. der Roſenkranziſchen Ausg.), iſt ſehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Plattner's Behandlung der Sache in ſeiner Anthropologie §§. 1347 ff. wird Jeder platt und ſeicht finden. Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat ſich mir objektiv aufgedrungen und iſt von ſelbſt in den Zuſammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigſten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade ſelbſt von dieſer Leidenſchaft beherrſcht ſind und demnach in den ſublimſten und ätheriſcheſten Bildern ihre überſchwänglichen Gefühle auszudrücken ſuchen: ihnen wird meine Anſicht zu phyſiſch, zu materiell erſcheinen; ſo metaphyſiſch, ja tranſſcendent, ſie auch im Grunde iſt. Mögen ſie vorläufig erwägen, daß der Gegenſtand, welcher ſie heute zu Madrigalen und Sonnetten begeiſtert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätheriſch ſie ſich auch geberden mag, wurzelt allein im Geſchlechtstriebe, ja, iſt durchaus nur ein näher beſtimmter, ſpecialiſirter, wohl gar im ſtrengſten Sinn individualiſirter Geſchlechtstrieb. Wenn man nun, dieſes feſt haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geſchlechtsliebe in allen ihren Abſtufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauſpielen und Romanen, ſondern auch in der wirklichen Welt ſpielt, wo ſie, nächſt der Liebe zum Leben, ſich als die ſtärkſte und thätigſte aller Triebfedern erweiſt, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menſchheit fortwährend in Anſpruch nimmt, das letzte Ziel faſt jedes menſchlichen Beſtrebens iſt, auf die wichtigſten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernſthafteſten Beſchäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen ſelbſt die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung ſetzt, ſich nicht ſcheut, zwiſchen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forſchungen der Gelehrten ſtörend, mit ihrem Plunder, einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen ſogar in miniſterielle Portefeuilles und philoſophiſche Manuſcripte einzuſchieben verſteht, nicht minder täglich die verworrenſten und ſchlimmſten Händel anzettelt, die werthvollſten Verhältniſſe auflöſt, die feſteſten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Geſundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den ſonſt Redlichen gewiſſenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindſäliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht iſt; — da wird man veranlaßt auszurufen: wozu der Lerm? wozu das Drängen, Toben, die Angſt und die Noth? es handelt ſich ja bloß darum, daß jeder Hans ſeine Grethe *) finde: weshalb ſollte eine ſolche Kleinigkeit eine ſo wichtige Rolle ſpielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menſchenleben bringen? — Aber dem ernſten Forſcher enthüllt allmälig der Geiſt der Wahrheit die Antwort: es iſt keine Kleinigkeit, warum es ſich hier handelt; vielmehr iſt die Wichtigkeit der Sache dem Ernſt und Eifer des Treibens vollkommen angemeſſen. Der Endzweck aller Liebeshändel, ſie mögen auf dem Sockus oder dem Kothurn geſpielt werden, iſt wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menſchenleben, und daher des tiefen Ernſtes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entſchieden wird, iſt nichts Geringeres, als die Zuſammenſetzung der nächſten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten ſind, werden hier, ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach, beſtimmt, durch dieſe ſo frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Perſonen durch unſern

---

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leſer hat daher die Phraſe in eine Ariſtophaniſche Sprache zu überſetzen.

Geſchlechtstrieb überhaupt, ſo iſt das Weſen, die Essentia derſelben durch die individuelle Auswahl bei ſeiner Befriedigung, d. i. die Geſchlechtsliebe, durchweg bedingt und wird dadurch, in jeder Rückſicht, unwiderruflich feſtgeſtellt. Dies iſt der Schlüſſel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigſten Neigung bis zur heftigſten Leidenſchaft, durchgehn, wobei wir erkennen werden, daß die Verſchiedenheit derſelben aus dem Grade der Individualiſation der Wahl entſpringt.

Die ſämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zuſammengenommen ſind demnach des ganzen Menſchengeſchlechtes ernſtliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Dieſe hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es ſich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, ſondern um das Daſeyn und die ſpecielle Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechtes in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, dieſe iſt es, worauf das Pathetiſche und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transſcendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahlloſen Beiſpielen darzuſtellen die Dichter ſeit Jahrtauſenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Intereſſe dieſem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, ſich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben iſt es ſo ſchwer, einem Drama ohne Liebeshändel Intereſſe zu ertheilen, und wird andrerſeits, ſelbſt durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtſeyn ſich kund giebt als Geſchlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein beſtimmtes Individuum des andern Geſchlechts, das iſt an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung der Wille zum Leben ſchlechthin. Was aber im Bewußtſeyn erſcheint als auf ein beſtimmtes Individuum gerichteter Geſchlechtstrieb, das iſt an ſich ſelbſt der Wille, als ein genau beſtimmtes Individuum zu leben. In dieſem Falle nun weiß der Geſchlechtstrieb, obwohl an ſich ein ſubjektives Bedürfniß, ſehr geſchickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und ſo das Bewußtſeyn zu täuſchen: denn die Natur bedarf dieſes Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, ſo objektiv und von erhabenem Anſtrich jene Bewunderung auch erſcheinen mag, bei jedem Verliebtſeyn doch allein abgeſehn iſt auf die Erzeugung eines Individuums von beſtimmter Beſchaffenheit, wird zunächſt dadurch beſtätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, ſondern der Beſitz, d. h. der phyſiſche Genuß, das Weſentliche iſt. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieſes keineswegs tröſten: vielmehr hat in ſolcher Lage ſchon Mancher ſich erſchoſſen. Hingegen nehmen ſtark Verliebte, wenn ſie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Beſitz, d. i. dem phyſiſchen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die ſo oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit großen Geſchenken oder ſonſtigen Opfern erkaufte Gunſt eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieſes beſtimmte Kind erzeugt werde, iſt der wahre, wenn gleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weiſe, wie er erreicht wird, iſt Nebenſache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindſamen, zumal aber die verliebten Seelen aufſchreien mögen, über den derben Realismus meiner Anſicht; ſo ſind ſie doch im Irrthum. Denn, iſt nicht die genaue Beſtimmung der Individualitäten der nächſten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als Jener ihre überſchwänglichen Gefühle und überſinnlichen Seifenblaſen? Ja, kann es, unter irdiſchen Zwecken einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entſpricht der Tiefe, mit welcher die leidenſchaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernſt, mit welchem ſie auftritt, und der Wichtigkeit, die ſie ſogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlaſſes beilegt. Nur ſofern man *dieſen* Zweck als den wahren unterlegt, erſcheinen die Weitläuftigkeiten, die endloſen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenſtandes, der Sache angemeſſen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Beſtimmtheit, iſt es, die ſich mittelſt jenes Treibens und Mühens ins Daſeyn drängt. Ja, ſie ſelbſt regt ſich ſchon in der ſo umſichtigen, beſtimmten und eigenſinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachſende Zuneigung zweier Liebenden iſt eigentlich ſchon der Lebenswille des neuen Individuums, welches ſie zeugen können und möchten; ja, ſchon im Zuſammentreffen ihrer ſehnſuchtsvollen Blicke entzündet ſich ſein neues Leben, und giebt ſich kund als eine künftig harmoniſche, wohl zuſammengeſetzte Individualität; wie umgekehrt die gegenſeitige, entſchiedene und beharrliche Abneigung zwiſchen einem Mann und einem Mädchen anzeigt, daß was ſie zeugen könnten nur ein übel organiſirtes, in ſich disharmoniſches, unglückliches Weſen ſeyn würde.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechtes mit ſolcher Gewalt ausſchließlich zu einander zieht iſt der in der ganzen Gattung ſich darſtellende Wille zum Leben, der hier eine ſeinen Zwecken entſprechende Objektivation ſeines Weſens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieſes nämlich wird vom Vater den Willen oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporiſation von Beiden: jedoch wird meiſtens die Geſtalt ſich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Geſetze gemäß, welches in den Baſtarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptſächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus ſich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz beſondere und ihm ausſchließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menſchen iſt; ſo iſt es eben auch die ganz beſondere und individuelle Leidenſchaft zweier Liebenden; — ja, im tiefſten Grunde iſt Beides Eines und daſſelbe: die Erſtere iſt explicite was die Letztere implicite war. Als die allererſte Entſtehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens ſeines Lebens iſt wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein ſehr treffender Engliſcher Ausdruck, — und, wie geſagt, im Begegnen und Heften ihrer ſehnſüchtigen Blicke entſteht der erſte Keim des neuen Weſens, der freilich, wie alle Keime, meiſtens zertreten wird. Dies neue Individuum iſt gewiſſermaaßen eine neue (Platoniſche) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erſcheinung zu treten ſtreben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Geſetz der Kauſalität unter ſie alle austheilt; ſo ſtrebt eben auch dieſe beſondere Idee einer menſchlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realiſation in der Erſcheinung. Dieſe Gier und Heftigkeit eben iſt die Leidenſchaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Ἀφροδίτη πάνδημος und οὐρανία bezeichnen mag: — dem Weſen nach iſt ſie jedoch überall die ſelbe. Hingegen dem Grade nach wird ſie um ſo mächtiger ſeyn, je individualiſirter ſie iſt, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller ſeiner Theile und Eigenſchaften, ausſchließlich geeignet iſt, den Wunſch und das durch ſeine eigene Individualität feſtgeſtellte Bedürfniß des Liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächſt und weſentlich iſt die verliebte Neigung gerichtet auf Geſundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderſt den Gattungscharakter der Menſchenſpecies, als die Baſis aller Individualität, darzuſtellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Ἀφροδίτη πάνδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen ſich ſodann ſpeciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen unterſuchen werden, und mit denen, wo ſie Befriedigung vor ſich ſehn, die Leidenſchaft ſteigt. Die höchſten Grade dieſer aber entſpringen aus derjenigen Angemeſſenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung ſich darſtellt, eine dieſer ſeiner Größe angemeſſene, daher das Maaß eines ſterblichen Herzens überſteigende Sehnſucht empfindet, deren Motive eben ſo über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies alſo iſt die Seele einer eigentlichen, großen Leidenſchaft. — Je vollkommener nun die gegenſeitige Angemeſſenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der ſo mannigfachen; weiterhin zu betrachtenden Rückſichten iſt, deſto ſtärker wird ihre gegenſeitige Leidenſchaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muß jedem beſtimmten Mann ein beſtimmtes Weib, — ſtets in Hinſicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommenſten entſprechen. So ſelten, wie der Zufall ihres Zuſammentreffens, iſt die eigentlich leidenſchaftliche Liebe. Weil inzwiſchen die Möglichkeit einer ſolchen in Jedem vorhanden iſt, ſind uns die Darſtellungen derſelben in den Dichterwerken verſtändlich. — Eben weil die verliebte Leidenſchaft ſich eigentlich um das zu Erzeugende und deſſen Eigenſchaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwiſchen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verſchiedenen Geſchlechts, vermöge der Uebereinſtimmung ihrer Geſinnung, ihres Charakters, ihrer Geiſtesrichtung, Freundſchaft beſtehn, ohne daß Geſchlechtsliebe ſich einmiſchte; ja ſogar kann in dieſer Hinſicht eine gewiſſe Abneigung zwiſchen ihnen vorhanden ſeyn. Der Grund hievon iſt darin zu ſuchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geiſtig disharmonirende Eigenſchaften haben, kurz, ſeine Exiſtenz und Beſchaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er ſich in der Gattung darſtellt, nicht enſprechen würde. Im entgegengeſetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Geſinnung, des Charakters und der Geiſtesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindſäligkeit, doch die Geſchlechtsliebe aufkommen und beſtehn, wo ſie dann über jenes Alles verblendet: verleitet ſie hier zur Ehe; ſo wird es eine ſehr unglückliche.

Jetzt zur gründlicheren Unterſuchung der Sache. — Der Egoismus iſt eine ſo tief wurzelnde Eigenſchaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Weſens zu erregen, egoiſtiſche Zwecke die einzigen ſind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität ſelbſt: jedoch kann, wann das Individuum für den Beſtand und die Beſchaffenheit der Gattung thätig ſeyn und ſogar Opfer bringen ſoll, ſeinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet iſt, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht ſo faßlich gemacht werden, daß ſie derſelben gemäß wirkte. Daher kann, in ſolchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß ſie dem Individuo einen gewiſſen *Wahn* einpflanzt, vermöge deſſen ihm als ein Gut für ſich ſelbſt erſcheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung iſt, ſo daß daſſelbe dieſer dient, während es ſich ſelber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verſchwindende Chimäre ihm vorſchwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieſer *Wahn* iſt der *Inſtinkt*. Derſelbe iſt, in den allermeiſten Fällen, anzuſehn als der Sinn der *Gattung*, welcher das *ihr* Frommende dem Willen darſtellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; ſo muß er dergeſtalt getäuſcht werden, daß er Das, was der Sinn der *Gattung* ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, alſo individuellen Zwecken nachzugehn wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichſten Sinn genommen) verfolgt. Die äußere Erſcheinung des Inſtinkts beobachten wir am beſten an den Thieren, als wo ſeine Rolle am bedeutendſten iſt; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns ſelbſt kennen lernen. Nun meint man zwar, der Menſch habe faſt gar keinen Inſtinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbruſt ſucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen ſehr beſtimmten, deutlichen, ja komplicirten Inſtinkt, nämlich den der ſo feinen, ernſtlichen und eigenſinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geſchlechtsbefriedigung. Mit dieſer Befriedigung an ſich ſelbſt, d. h. ſofern ſie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender ſinnlicher Genuß iſt, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu ſchaffen. Die dennoch ſo eifrig verfolgte Rückſicht auf dieſe, nebſt der daraus entſpringenden ſorgſamen Auswahl, bezieht ſich alſo offenbar nicht auf den Wählenden ſelbſt, obſchon er es wähnt, ſondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichſt rein und richtig erhalten werden ſoll. Demgemäß wird Jeder, erſtlich, die ſchönſten Individuen, d. h. ſolche, in welchen der Gattungscharakter am reinſten ausgeprägt iſt, entſchieden vorziehn und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo beſonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm ſelbſt abgehn, ja ſogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil ſeiner eigenen ſind, ſchön finden; [illegible]er ſuchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonde[illegible] die Schwarzen u. ſ. w. — Das ſchwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemeſſener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchſte Gut vorſpiegelt, iſt eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stämpel derſelben erkennend, ſie mit dieſem perpetuiren möchte. Auf dieſem entſchiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung: daher wirkt derſelbe mit ſo großer Macht. Wir werden die Rückſichten, welche er befolgt, weiter unten ſpeci[illegible] betrachten. Was alſo den Menſchen hiebei leitet iſt wirklich ein Inſtinkt, der auf das Beſte der Gattung gerichtet iſt, während der Menſch ſelbſt bloß den erhöhten eigenen Genuß zu ſuchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufſchluß über das innere Weſen *alles* Inſtinkts, als welcher faſt durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung ſetzt. Denn offenbar iſt die Sorgfalt, mit der ein Inſekt eine beſtimmte Blume, oder Frucht, oder Miſt, oder Fleiſch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Inſektenlarve aufſucht, um ſeine Eier *nur dort* zu legen, und um dieſes zu erreichen weder Mühe noch Gefahr ſcheut, derjenigen ſehr analog, mit welcher ein Mann zur Geſchlechtsbefriedigung ein Weib von beſtimmter, ihm individuell zuſagender Beſchaffenheit ſorgſam auswählt und ſo eifrig nach ihr ſtrebt, daß er oft, um dieſen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, ſein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben koſten, ſelbſt durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um, dem überall ſouveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigſte zu dienen, wenn gleich auf Koſten des Individuums. Ueberall nämlich iſt der Inſtinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verſtehn unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig ſeyn würde: daher iſt er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den unterſten, als welche den wenigſten Verſtand haben, beigegeben, aber faſt allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menſchen, als welcher den Zweck zwar verſtehn könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich ſogar auf Koſten ſeines individuellen Wohls, verfolgen würde. Alſo nimmt hier, wie bei allem Inſtinkt, die Wahrheit die Geſtalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüſtiger Wahn iſt es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zuſagengen Schönheit einen größeren Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausſchließlich auf ein *einziges* Individuum gerichtet, ihn feſt überzeugt, daß deſſen Beſitz ihm ein überſchwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für ſeinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geſchieht, oder gar eine ganz beſtimmte Individualität, die nur von dieſen Eltern kommen kann, zum Daſeyn gelangen ſoll. So völlig iſt hier der Charakter des Inſtinkts, alſo ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denſelben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft ſogar verabſcheut und verhindern möchte: nämlich bei faſt allen unehelichen Liebſchaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wunderſame Enttäuſchung erfahren, und darüber erſtaunen, daß das ſo ſehnſuchtsvoll Begehrte nichts mehr leiſtet, als jede andere Geſchlechtsbefriedigung; ſo daß er ſich nicht ſehr dadurch gefördert ſieht. Jener Wunſch nämlich verhielt ſich zu allen ſeinen übrigen Wünſchen, wie ſich die Gattung verhält zum Individuo, alſo wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtſeyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beſeelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht ſein eigener war. Daher alſo findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, ſich angeführt: denn der Wahn iſt verſchwunden, mittelſt deſſen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß ſagt Plato ſehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον. (Phileb. 319.)

Dies Alles aber wirft ſeinerſeits wieder Licht zurück auf die Inſtinkte und Kunſttriebe der Thiere. Ohne Zweifel ſind auch dieſe von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während ſie ſo emſig und mit Selbſtverläugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel ſein Neſt baut, das Inſekt den allein paſſenden Ort für die Eier ſucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm ſelber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameiſe ihrem künſtlichen Bau und ihrer höchſt komplicirten Oekonomie obliegen. Sie Alle leitet ſicherlich ein Wahn, welcher dem Dienſte der Gattung die Maske eines egoiſtiſchen Zweckes vorſteckt. Um uns den innern oder ſubjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Inſtinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, iſt dies wahrſcheinlich der einzige Weg.

Aeußerlich aber, oder objektiv, ſtellt ſich uns, bei den vom Inſtinkt ſtark beherrſchten Thieren, namentlich den Inſekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des *ſubjektiven* Nervenſyſtems über das *objektive* oder Cerebral-Syſtem dar; woraus zu ſchließen iſt, daß ſie nicht ſowohl von der objektiven, richtigen Auffaſſung, als von ſubjektiven, Wunſch erregenden Vorſtellungen, welche durch die Einwirkung des Ganglienſyſtems auf das Gehirn entſtehn, und demzufolge von einem gewiſſen *Wahn* getrieben werden: und dies wird der *phyſiologiſche* Hergang bei allem Inſtinkt ſeyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl ſchwächeres Beiſpiel vom Inſtinkt im Menſchen, den kapriziöſen Appetit der Schwangeren: er ſcheint daraus zu entſpringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine beſondere und beſtimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die ſolche bewirkende Speiſe ſich ſofort der Schwangeren als Gegenſtand heißer Sehnſucht darſtellt, alſo auch hier ein *Wahn* entſteht. Demnach hat das Weib einen Inſtinkt mehr, als der Mann: auch iſt das Ganglienſyſtem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menſchen erklärt ſich, daß er wenigere Inſtinkte hat, als die Thiere, und daß ſelbſt dieſe wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geſchlechtsbefriedigung inſtinktiv leitende Schönheitsſinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderaſtie ausartet; Dem analog, wie die Schmeißfliege, (musca vomitoria) ſtatt ihre Eier, ihrem Inſtinkt gemäß, in faulendes Fleiſch zu legen, ſie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaveröſen Geruch dieſer Pflanze.

Daß nun aller Geſchlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Inſtinkt zum Grunde liegt, wird ſeine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung deſſelben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehn können. — Zuvörderſt gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeſtändigkeit in der Liebe, das Weib zur Beſtändigkeit geneigt iſt. Die Liebe des Mannes ſinkt merklich, von dem Augenblick an, wo ſie Befriedigung erhalten hat: faſt jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er ſchon beſitzt: er ſehnt ſich nach Abwechſelung. Die Liebe des Weibes hingegen ſteigt von eben jenem Augenblick an. Dies iſt eine Folge des Zweckes der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichſt ſtarke Vermehrung der Gattung gerichtet iſt. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben ſo viele Weiber zu Gebote ſtehn: das Weib hingegen könnte, mit noch ſo vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgeſehn) zur Welt bringen. Daher ſieht er ſich ſtets nach anderen Weibern um; ſie hingegen hängt feſt dem Einen an: denn die Natur treibt ſie, inſtinktmäßig und ohne Reflexion, ſich den Ernährer und Beſchützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge iſt die eheliche Treue dem Manne künſtlich, dem Weibe natürlich, und alſo Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, ſo auch ſubjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu ſeyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geſchlecht, ſo objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Inſtinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten ſtrebt, iſt, müſſen wir ſogar die bei dieſem Wohlgefallen uns leitenden Rückſichten näher unterſuchen und auf das Specielle derſelben eingehn, ſo ſeltſam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philoſophiſchen Werke figuriren mögen. Dieſe Rückſichten zerfallen in ſolche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in ſolche, welche auf pſychiſche Eigenſchaften gerichtet ſind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutraliſation der Einſeitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehn. Wir wollen ſie einzeln durchgehn.

Die oberſte, unſre Wahl und Neigung leitende Rückſicht iſt das Alter. Im Ganzen laſſen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menſtruation, geben jedoch der Periode vom 18ten bis 28ſten Jahre entſchiedenen Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menſtruirtes Weib erregt unſern Abſcheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar iſt die hiebei uns unbewußt leitende Abſicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geſchlecht in dem Maaße, als es ſich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichſten Periode entfernt. — Die zweite Rückſicht iſt die der *Geſundheit*: akute Krankheiten ſtören nur vorübergehend, chroniſche, oder gar Kacherien, ſchrecken ab; — weil ſie auf das Kind übergehn. — Die dritte Rückſicht iſt das *Skelett*: weil es die Grundlage des Typus der Gattung iſt. Nächſt Alter und Krankheit ſtößt nichts uns ſo ſehr ab, wie eine verwachſene Geſtalt: ſogar das ſchönſte Geſicht kann nicht dafür entſchädigen; vielmehr wird ſelbſt das häßlichſte, bei geradem Wuchſe, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Misverhältniß des *Skeletts* am ſtärkſten, z. B. eine verkürzte, geſtauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls iſt. Hingegen kann ein auffallend ſchöner Wuchs alle Mängel erſetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den Alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß dieſe ein weſentlicher Charakter der Gattung ſind, indem kein Thier Tarſus und Metatarſus zuſammengenommen ſo klein hat, wie der Menſch, welches mit dem aufrechten Gange zuſammenhängt. Demgemäß ſagt auch *Jeſus Sirach* (26, 23: nach der verbeſſerten Ueberſetzung v. *Kraus*): „ein Weib, das gerade gebaut iſt und ſchöne Füße hat, iſt wie die goldenen Säulen auf den ſilbernen Stühlen.“ Auch die Zähne ſind uns wichtig; weil ſie für die Ernährung weſentlich und ganz beſonders erblich ſind. — Die vierte Rückſicht iſt eine gewiſſe *Fülle des Fleiſches*, alſo ein Vorherrſchen der vegetativen Funktion, der Plaſticität; weil dieſe dem Fötus reichliche Nahrung verſpricht: daher ſtößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Buſen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geſchlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zuſammenhange ſtehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verſpricht. Hingegen erregen *übermäßig* fette Weiber unſern Widerwillen: die Urſache iſt, daß dieſe Beſchaffenheit auf Atrophie des Uterus, alſo auf Unfruchtbarkeit deutet; welches nicht der Kopf, aber der Inſtinkt weiß. — Erſt die letzte Rückſicht iſt die auf die *Schönheit des Geſichts*. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht; daher hauptſächlich auf eine ſchöne Naſe geſehn wird und eine kurze, aufgeſtülpte Naſe Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Naſe, nach unten oder nach oben, entſchieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelſt kleiner Maxillen, iſt ſehr weſentlich, als ſpecifiſcher Charakter des Menſchenantlitzes, im Gegenſatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichſam weggeſchnittenes Kinn iſt beſonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausſchließlicher Charakterzug unſerer Species iſt. Endlich kommt die Rückſicht auf ſchöne Augen und Stirn: ſie hängt mit den pſychiſchen Eigenſchaften zuſammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rückſichten, welche andrerſeits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht ſo genau angeben. Im Ganzen läßt ſich Folgendes behaupten. Sie ſehn wenig auf Schönheit, namentlich des Geſichts: es iſt als ob ſie dieſe dem Kinde zu geben allein auf ſich nähmen. Hauptſächlich gewinnt ſie die Kraft und der damit zuſammenhängende Muth des Mannes: denn dieſe verſprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beſchützer derſelben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinſicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß ſie ſelbſt in den nämlichen Stücken untadelhaft iſt, oder gar auf der entgegengeſetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen ſind allein die Eigenſchaften des Mannes, welche ſeinem Geſchlechte eigenthümlich ſind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, ſchmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. ſ. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil ſie deſſen Mängel nicht neutraliſiren können.

Die zweite Art der Rückſichten, welche der Geſchlechtsliebe zum Grunde liegen, iſt die auf die pſychiſchen Eigenſchaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenſchaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich iſt es Feſtigkeit des Willens, Entſchloſſenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und inſtinktmäßige Gewalt über ſie aus. Unverſtand ſchadet bei Weibern nicht: eher noch könnte überwiegende Geiſteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünſtig wirken. Daher ſieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menſchen, einen wohlgebildeten, geiſtreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausſtechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geſchloſſen zwiſchen geiſtig höchſt heterogenen Weſen: z. B. *er* roh, kräftig und beſchränkt, *ſie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, äſthetiſch u. ſ. w.; oder *er* genial und gelehrt, *ſie* eine Gans. Der Grund iſt, daß hier ganz andere Rückſichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Inſtinkts. Bei der Ehe iſt es nicht auf geiſtreiche Unterhaltung, ſondern auf die Erzeugung der Kinder abgeſehn: ſie iſt ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es iſt ein eiteles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geiſt eines Mannes ſich verliebt zu haben, oder es iſt die Ueberſpannung eines entarteten Weſens. — Männer hingegen werden in der inſtinktiven Liebe nicht durch die *Charaktereigenſchaften* des Weibes beſtimmt; daher ſo viele Sokrateſſe ihre Xanthippen gefunden haben, z. B. Shakſpeare, Albrecht Dürer u. ſ. w. Wohl aber wirken hier die *intellektuellen* Eigenſchaften ein; weil ſie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, weſentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwiſchen geſchieht es, im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einfluſſes, daß Mütter ihre Töchter ſchöne Künſte, Sprachen u. dgl. erlernen laſſen, um ſie für Männer anziehend zu machen; wobei ſie dem Intellekt durch künſtliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Buſen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein iſt von der ganz unmittelbaren, inſtinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche *Verliebtheit* erwächſt. Daß ein verſtändiges und gebildetes Weib Verſtand und Geiſt an einem Manne ſchätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter ſeiner Braut prüft und berückſichtigt, thut nichts zur Sache, wovon es ſich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenſchaftliche Liebe, welche unſer Thema iſt.

Bis hieher habe ich bloß die *abſoluten* Rückſichten, d. h. ſolche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den *relativen*, welche individuell ſind; weil bei ihnen es darauf abgeſehn iſt, den bereits ſich mangelhaft darſtellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demſelben, welche die eigene Perſon des Wählenden ſchon an ſich trägt, zu korrigiren und ſo zur reinen Darſtellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder was ihm abgeht. Von der individuellen Beſchaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beſchaffenheit gerichtet, iſt die auf ſolchen *relativen* Rückſichten beruhende Wahl viel beſtimmter, entſchiedener und exkluſiver, als die bloß von den abſoluten ausgehende; daher der Urſprung der eigentlich leidenſchaftlichen Liebe, in der Regel, in dieſen relativen Rückſichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den abſoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu ſeyn, welche die großen Leidenſchaften entzünden. Damit eine ſolche wirklich leidenſchaftliche Neigung entſtehe, iſt etwas erfordert, welches ſich nur durch eine chemiſche Metapher ausdrücken läßt: beide Perſonen müſſen einander neutraliſiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelſalz. Die hiezu erforderlichen Beſtimmungen ſind im Weſentlichen folgende. Erſtlich: alle Geſchlechtlichkeit iſt Einſeitigkeit. Dieſe Einſeitigkeit iſt in Einem Individuo entſchiedener ausgeſprochen und in höherm Grade vorhanden, als im Andern: daher kann ſie in jedem Individuo beſſer durch Eines als das Andere vom andern Geſchlecht ergänzt und neutraliſirt werden, indem es einer der ſeinigen individuell entgegengeſetzten Einſeitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menſchheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf deſſen Beſchaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Phyſiologen wiſſen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulaſſen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypoſpadäus ſinkt, dieſe bis zur anmuthigen Androgyne ſteigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen ſtehn, welche, die gerade Mitte zwiſchen beiden Geſchlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich ſind. Zur in Rede ſtehenden Neutraliſation zweier Individualitäten durch einander iſt dem zu Folge erfordert, daß der beſtimmte Grad *ſeiner* Mannheit dem beſtimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entſpreche; damit beide Einſeitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichſte Mann das weiblichſte Weib ſuchen und vice versa, und eben ſo jedes Individuum das ihm im Grade der Geſchlechtlichkeit entſprechende. Inwiefern nun hierin zwiſchen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird inſtinktmäßig von ihnen gefühlt und liegt, nebſt den andern *relativen* Rückſichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetiſch von der Harmonie ihrer Seelen reden, iſt meiſtens die hier nachgewieſene, das zu erzeugende Weſen und ſeine Vollkommenheit betreffende Zuſammenſtimmung der Kern der Sache, und an derſelben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, ſich in eine ſchreiende Disharmonie auflöſt. Hieran ſchließen ſich nun die ferneren relativen Rückſichten, welche darauf beruhen, daß Jedes ſeine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit ſie nicht im zu erzeugenden Kinde ſich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachſen. Je ſchwächer in Hinſicht auf Muskelkraft ein Mann iſt, deſto mehr wird er kräftige Weiber ſuchen: eben ſo das Weib ihrerſeits. Da nun aber dem Weibe eine ſchwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel iſt; ſo werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner iſt eine wichtige Rückſicht die Größe. Kleine Männer haben einen entſchiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um ſo leidenſchaftlicher ſeyn, als er ſelbſt von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben iſt; weil er vom Vater das Gefäßſyſtem und die Energie deſſelben, die einen großen Körper mit Blut zu verſehn vermag, überkommen hat: waren hingegen ſein Vater und Großvater ſchon klein; ſo wird jener Hang ſich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Abſicht der Natur zum Grunde, eine zu große Raſſe zu vermeiden, wenn ſie, mit den von *dieſem* Weibe zu ertheilenden Kräften, zu ſchwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein ſolches Weib einen großen Gatten, etwan um ſich in der Geſellſchaft beſſer zu präſentiren; ſo wird, in der Regel, die Nachkommenſchaft die Thorheit büßen. — Sehr entſchieden iſt ferner die Rückſicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur ſelten dieſe jene. Der Grund hievon iſt, daß blondes Haar und blaue Augen ſchon eine Spielart, faſt eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäuſen, oder wenigſtens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil ſind ſie, ſelbſt nicht in der Nähe der Pole, einheimiſch, ſondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig ſei hier meine Meinung ausgeſprochen, daß der Menſch von Natur braune Haut hat, wie unſere Stammväter die Hindu, und daß nie ein weißer Menſch urſprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen iſt. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur ſo beſteht, wie die exotiſchen Pflanzen, und wie dieſe im Winter des Treibhauſes bedarf, wurde der Menſch, im Laufe der Jahrtauſende, weiß. Die Zigeuner, ein Indiſcher, erſt ſeit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unſrigen. — In der Geſchlechtsliebe ſtrebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weiße Hautfarbe aber iſt zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht ſo, daß die braune der Hindu uns abſtieße. — Endlich ſucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv ſeiner Mängel und Abweichungen, und um ſo entſchiedener, je wichtiger der Theil iſt. Daher haben ſtumpfnäſige Individuen ein unausſprechliches Wohlgefallen an Habichtsnaſen, an Papageiengeſichtern: eben ſo iſt es rückſichtlich aller übrigen Theile. Menſchen von übermäßig ſchlankem, lang geſtreckten Körper- und Gliederbau können ſogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten ſchön finden. — Analog walten die Rückſichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengeſetzte vorziehn; jedoch nur in dem Maaß als das ſeinige ein entſchiedenes iſt. — Wer ſelbſt, in irgend einer Rückſicht, ſehr vollkommen iſt, ſucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieſer Rückſicht, ſöhnt ſich aber leichter als Andere damit aus; weil er ſelbſt die Kinder vor großer Unvollkommenheit in dieſem Stücke ſichert. Z. B. wer ſelbſt ſehr weiß iſt wird ſich an einer gelblichen Geſichtsfarbe nicht ſtoßen: wer aber dieſe hat wird die blendende Weiße göttlich ſchön finden. — Der ſeltene Fall, daß ein Mann ſich in ein entſchieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geſchlechtlichkeit, ihre ſämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengeſetzten, alſo das Korrektiv, der ſeinigen ſind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernſt, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und ſie ihrerſeits daſſelbe thut, die kritiſche Skrupuloſität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, muſtern, der Eigenſinn unſrer Wahl, die geſpannte Aufmerkſamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, ſeine Behutſamkeit, um in keinem Theile getäuſcht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den weſentlichen Theilen, legt, — Alles dieſes iſt der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemeſſen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: iſt z. B. das Weib nur ein wenig ſchief; ſo kann dies leicht ihrem Sohn einen Puckel aufladen, und ſo in allem Uebrigen. — Bewußtſeyn von dem Allen iſt freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Intereſſe ſeiner eigenen Wolluſt (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt ſeyn kann) jene ſchwierige Wahl zu treffen: aber er trifft ſie genau ſo, wie es, unter Vorausſetzung ſeiner eigenen Korporiſation, dem Intereſſe der Gattung gemäß iſt, deren Typus möglichſt rein zu erhalten die geheime Aufgabe iſt. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wiſſen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als ſolchem, gleichgültig ſeyn könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernſt, mit welchem zwei junge Leute verſchiedenen Geſchlechts, die ſich zum erſten Male ſehen, einander betrachten; dem forſchenden und durchdringenden Blick, den ſie auf einander werfen; der ſorgfältigen Muſterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderſeitigen Perſonen zu erleiden haben. Dieſes Forſchen und Prüfen nämlich iſt die *Meditation des Genius der Gattung* über das durch ſie Beide mögliche Individuum und die Kombination ſeiner Eigenſchaften. Nach dem Reſultat derſelben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieſes kann, nachdem es ſchon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöſchen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergeſtalt alſo meditirt in Allen, die zeugungsfähig ſind, der Genius der Gattung das kommende Geſchlecht. Die Beſchaffenheit deſſelben iſt das große Werk, womit Kupido, unabläſſig thätig, ſpekulirend und ſinnend, beſchäftigt iſt. Gegen die Wichtigkeit ſeiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geſchlechter betrifft, ſind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Geſammtheit, ſehr geringfügig: daher iſt er ſtets bereit, dieſe rückſichtslos zu opfern. Denn er verhält ſich zu ihnen wie ein Unſterblicher zu Sterblichen, und ſeine Intereſſen zu den ihren, wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtſeyn alſo, Angelegenheiten höherer Art, als alle ſolche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieſelben, mit erhabener Ungeſtörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geſchäftslebens, oder zwiſchen dem Wüthen einer Peſt, und geht ihnen nach bis in die Abgeſchiedenheit des Kloſters.

Wir haben im Obigen geſehn, daß die Intenſität der Verliebtheit mit ihrer Individualiſirung wächſt, indem wir nachwieſen, wie die körperliche Beſchaffenheit zweier Individuen eine ſolche ſeyn kann, daß, zum Behuf möglichſter Herſtellung des Typus der Gattung, das eine die ganz ſpecielle und vollkommene Ergänzung des andern iſt, welches daher ſeiner ausſchließlich begehrt. In dieſem Fall tritt ſchon eine bedeutende Leidenſchaft ein, welche eben dadurch, daß ſie auf einen einzigen Gegenſtand und nur auf dieſen gerichtet iſt, alſo gleichſam im ſpeciellen Auftrag der Gattung auftritt, ſogleich einen edleren und erhabeneren Anſtrich gewinnt. Aus dem entgegengeſetzten Grunde iſt der bloße Geſchlechtstrieb, weil er, ohne Individualiſirung, auf Alle gerichtet iſt und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rückſicht auf die Qualität, zu erhalten ſtrebt, gemein. Nun aber kann die Individualiſirung, und mit ihr die Intenſität der Verliebtheit, einen ſo hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben ſelbſt ſeinen Werth verliert. Sie iſt alsdann ein Wunſch, welcher zu einer Heftigkeit anwächſt, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich verſagt bleibt, zum Wahnſinn, oder zum Selbſtmord führen kann. Die einer ſolchen überſchwänglichen Leidenſchaft zum Grunde liegenden unbewußten Rückſichten müſſen, außer den oben nachgewieſenen, noch andere ſeyn, welche wir nicht ſo vor Augen haben. Wir müſſen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporiſation, ſondern auch der *Wille* des Mannes und der *Intellekt* des Weibes eine ſpecielle Angemeſſenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz beſtimmtes Individuum erzeugt werden kann, deſſen Exiſtenz der Genius der Gattung hier beabſichtigt, aus Gründen, die, als im Weſen des Dinges an ſich liegend, uns unzugänglich ſind. Oder, eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, ſich in einem genau beſtimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von dieſem Vater mit dieſer Mutter gezeugt werden kann. Dieſes metaphyſiſche Begehr des Willens an ſich hat vorerſt keine andere Wirkungsſphäre in der Reihe der Weſen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von dieſem Drange ergriffen werden und nun ihrer ſelbſt wegen zu wünſchen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphyſiſchen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Alſo der aus der Urquelle aller Weſen hervorgehende Drang des künftigen, hier erſt möglich gewordenen Individuums, ins Daſeyn zu treten, iſt es, was ſich in der Erſcheinung darſtellt als die hohe, Alles außer ſich gering achtende Leidenſchaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge deſſen ein ſolcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beiſchlaf mit dieſem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leiſtet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgeſehn ſei, geht daraus hervor, daß auch dieſe hohe Leidenſchaft, ſo gut wie jede andere, im Genuß erliſcht, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erliſcht auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes, (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konſtitutionsfehlern entſpringen kann) der eigentliche metaphyſiſche Zweck vereitelt wird; eben ſo, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das ſelbe metaphyſiſche Lebensprincip zum Daſeyn ſtrebt; wobei kein anderer Troſt iſt, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerſchöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen ſteht.

Dem *Theophraſtus Paracelſus*, der dieſes Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd iſt, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einſicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeſchwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in ſeiner deſultoriſchen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinſchrieb: Illi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, *qui aliunde nasci non potuit*, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus. (de vita longa. I, 5.)

Die Sehnſucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahlloſen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unabläſſig beſchäftigt ſind und den Gegenſtand nicht erſchöpfen, ja ihm nicht genug thun können, dieſe Sehnſucht, welche an den Beſitz eines beſtimmten Weibes die Vorſtellung einer unendlichen Seeligkeit knüpft und einen unausſprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen ſei, — dieſe Sehnſucht und dieſer Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfniſſen eines ephemeren Individuums; ſondern ſie ſind der Seufzer des Geiſtes der Gattung, welcher hier ein unerſetzliches Mittel zu ſeinen Zwecken zu gewinnen oder zu verlieren ſieht und daher tief aufſtöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und iſt daher unendlicher Wünſche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Dieſe aber ſind hier in der engen Bruſt eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine ſolche berſten zu wollen ſcheint und keinen Ausdruck finden kann für die ſie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies alſo giebt den Stoff zu aller erotiſchen Poeſie erhabener Gattung, die ſich demgemäß in transſcendente, alles Irdiſche überflügelnde Metaphern verſteigt. Dies iſt das Thema des *Petrarka*, der Stoff zu den St. Preux's, Werther's und Jakopo Ortis, die außerdem nicht zu verſtehn, noch zu erklären ſeyn würden. Denn auf etwanigen geiſtigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthſchätzung derſelben nicht beruhen; ſchon weil ſie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt iſt; wie dies

Petrarka's Fall war. Der Geiſt der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu ſehn, welchen Werth ſie für ihn, zu ſeinen Zwecken hat. Auch entſtehn die großen Leidenſchaften in der Regel beim erſten Anblick. – Der Verluſt der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, iſt für den leidenſchaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern überſteigt; eben weil er transſcendenter Art iſt, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, ſondern ihn in ſeiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren ſpeciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher iſt Eiferſucht ſo quaalvoll und ſo grimmig, und iſt die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held ſchämt ſich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in dieſen nicht er, ſondern die Gattung winſelt. — In der „großen Zenobia" des Calderon iſt im zweiten Akt eine Scene zwiſchen der Zenobia und dem Decius, wo dieſer ſagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc. *)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Intereſſe überwog, aus dem Felde geſchlagen, ſobald die Geſchlechtsliebe, d. i. das Intereſſe der Gattung, ins Spiel kommt und einen entſchiedenen Vortheil vor ſich ſieht: denn dieſes iſt gegen jedes, auch noch ſo wichtige Intereſſe bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem ſie jeder andern Verſuchung, ſelbſt der Drohung des Todes, widerſtanden haben. — Eben ſo finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewiſſenhaftigkeit ſo ſelten iſt; wie in dieſem: ſie wird hier bisweilen ſogar von ſonſt redlichen und gerechten Leuten bei Seite geſetzt und der Ehebruch rückſichtslos begangen, wann die leidenſchaftliche Liebe, d. h. das Intereſſe der Gattung, ſich ihrer bemächtigt hat. Es ſcheint ſogar, als ob ſie dabei einer höheren Berechtigung ſich bewußt zu ſeyn glaubten, als die Intereſſen der Individuen je verleihen können; eben weil ſie im Intereſſe der Gattung handeln. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht Chamfort's Aeußerung: quand un homme et une femme ont l'un

---

*) Himmel! alſo Du liebſt mich?! Dafür würde ich hundert tauſend Siege aufgeben, würde umkehren u. ſ. w.

pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer ſich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachſicht zu verweiſen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die ſelbe Schuld bei allen Anweſenden vorausſetzt. — Der größte Theil des Dekameron erſcheint, von dieſem Geſichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Intereſſen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterſchiede und alle ähnlichen Verhältniſſe, wann ſie der Verbindung leidenſchaftlich Liebender entgegenſtehn, beſeitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der ſeine, endloſen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend ſolche Menſchenſatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläſt. Aus demſelben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenſchaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und ſelbſt der ſonſt Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauſpiele und im Roman ſehn wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Intereſſe der Gattung, verfechten, den Sieg davon tragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht ſind. Denn das Streben der Liebenden ſcheint uns um ſo viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenſtehende, wie die Gattung bedeutender iſt, als das Individuum. Demgemäß iſt das Grundthema faſt aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit ſeinen Zwecken, welche dem perſönlichen Intereſſe der dargeſtellten Individuen zuwider laufen und daher das Glück derſelben zu untergraben drohen. In der Regel ſetzt er es durch, welches, als der poetiſchen Gerechtigkeit gemäß, den Zuſchauer befriedigt; weil dieſer fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehn. Daher verläßt er, am Schluß, die ſieggekrönten Liebenden ganz getroſt, indem er mit ihnen den Wahn theilt, ſie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches ſie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorſorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen

Luſtſpielen hat man verſucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Koſten der Zwecke der Gattung, durchzuſetzen: allein da empfindet der Zuſchauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch geſicherten Vortheile der Individuen nicht getröſtet. Als Beiſpiele dieſer Art fallen mir ein Paar ſehr bekannte kleine Stücke bei: la reine de 16 ans, und le mariage de raison. In Trauerſpielen mit Liebeshändeln gehn meiſtens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, D. Karlos, Wallenſtein, Braut von Meſſina u. a. m.

Das Verliebtſeyn eines Menſchen liefert oft komiſche, mitunter auch tragiſche Phänomene; Beides, weil er, vom Geiſte der Gattung in Beſitz genommen, jetzt von dieſem beherrſcht wird und nicht mehr ſich ſelber angehört: dadurch wird ſein Handeln dem Individuo unangemeſſen. Was, bei den höhern Graden des Verliebtſeyns, ſeinen Gedanken einen ſo poetiſchen und erhabenen Anſtrich, ſogar eine transſcendente und hyperphyſiſche Richtung giebt, vermöge welcher er ſeinen eigentlichen, ſehr phyſiſchen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren ſcheint, iſt im Grunde Dieſes, daß er jetzt vom Geiſte der Gattung, deſſen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle bloße Individuen betreffenden ſind, beſeelt iſt, um, in deſſen ſpeciellem Auftrag, die ganze Exiſtenz einer indefinit langen Nachkommenſchaft, von *dieſer* individuell und genau beſtimmten Beſchaffenheit, welche ſie ganz allein von *ihm* als Vater und ſeiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine *ſolche*, nie zum Daſeyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieſes Daſeyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von ſo transſcendenter Wichtigkeit zu handeln, iſt es, was den Verliebten ſo hoch über alles Irdiſche, ja über ſich ſelbſt emporhebt und ſeinen ſehr phyſiſchen Wünſchen eine ſo hyperphyſiſche Einkleidung giebt, daß die Liebe eine poetiſche Epiſode ſogar im Leben des proſaiſcheſten Menſchen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung ſich objektivirenden Willens ſtellt, im Bewußtſeyn des Verliebten, ſich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Seeligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit dieſem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchſten Graden der Verliebtheit wird nun dieſe Chimäre ſo ſtrahlend, daß, wenn ſie nicht erlangt werden kann, das Leben ſelbſt allen Reiz verliert und nunmehr ſo freudenleer, ſchaal und ungenießbar erſcheint, daß der Ekel davor ſogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines ſolchen Menſchen iſt in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieſer hat ſo ſehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn ſolcher in erſterer Eigenſchaft nicht wirkſam ſeyn kann, er verſchmäht, es in letzterer zu ſeyn. Das Individuum iſt hier ein zu ſchwaches Gefäß, als daß es die, auf ein beſtimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnſucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In dieſem Fall iſt daher der Ausgang Selbſtmord, bisweilen doppelter Selbſtmord beider Liebenden; es ſei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnſinn eintreten ließe, welcher dann mit ſeinem Schleier das Bewußtſeyn jenes hoffnungsloſen Zuſtandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieſer Arten die Realität des Dargeſtellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenſchaft bisweilen einen tragiſchen Ausgang, ſondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft ſo ſehr mit der perſönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß ſie ſolche untergraben, indem ſie mit ſeinen übrigen Verhältniſſen unvereinbar ſind und den darauf gebauten Lebensplan zerſtören. Ja, nicht allein mit den äußern Verhältniſſen iſt die Liebe oft im Widerſpruch, ſondern ſogar mit der eigenen Individualität, indem ſie ſich auf Perſonen wirft, welche, abgeſehn vom Geſchlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abſcheu ſeyn würden. Aber ſo ſehr viel mächtiger iſt der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenſchaften die Augen ſchließt, Alles überſieht, Alles verkennt und ſich mit dem Gegenſtande ſeiner Leidenſchaft auf immer verbindet: ſo gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, ſobald der Wille der Gattung erfüllt iſt, verſchwindet und eine verhaßte Lebensgefährtinn übrig läßt. Nur hieraus iſt es erklärlich, daß wir oft ſehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden ſehn und nicht begreifen, wie ſie eine ſolche Wahl haben treffen können. Dieſerhalb ſtellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann ſogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler ſeiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeſchreckt werden. Denn im Grunde ſucht er nicht *ſeine* Sache, ſondern die eines Dritten, der erſt entſtehn ſoll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er ſucht ſeine Sache. Aber gerade dieſes *Nicht-ſeine-Sache-ſuchen*, welches überall der Stämpel der Größe iſt, giebt auch der leidenſchaftlichen Liebe den Anſtrich des Erhabenen und macht ſie zum würdigen Gegenſtande der Dichtung. — Endlich verträgt die Geſchlechtsliebe ſich ſogar mit dem äußerſten Haß gegen ihren Gegenſtand; daher ſchon Plato ſie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieſer Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenſchaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann: der Haß gegen die Geliebte, welcher ſich dann entzündet, geht bisweilen ſo weit, daß er ſie ermordet und darauf ſich ſelbſt. Ein Paar Beiſpiele dieſer Art pflegen ſich jährlich zu ereignen: man wird ſie in den Engliſchen und Franzöſiſchen Zeitungen finden. — Es iſt wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die ſich an ſeinem Leiden weidet, als *Grauſamkeit* bezeichnet. Denn er ſteht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Inſtinkt der Inſekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, ſeinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzuſetzen: er kann nicht davon laſſen. Nicht Einen, ſondern ſchon manchen *Petrarka* hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Feſſel, wie einen Eiſenblock am Fuß, ſein Leben hindurch ſchleppen mußte und in einſamen Wäldern ſeine Seufzer aushauchte: aber nur dem *einen* Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein; ſo daß von ihm Göthe's ſchöner Vers gilt:

„Und wenn der Menſch in ſeiner Qual verſtummt,
Gab mir ein Gott, zu ſagen, wie ich leide.“

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den ſchützenden Genien der Individuen, iſt ihr Verfolger und Feind, ſtets bereit das perſönliche Glück ſchonungslos zu zerſtören, um ſeine Zwecke durchzuſetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen iſt bisweilen das Opfer ſeiner Launen geworden. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unſers Weſens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehn. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung, im Kupido perſonifizirt, einem, ſeines kindiſchen Ausſehns ungeachtet, feindſäligen, grauſamen und daher verſchrienen Gott, einem kapriziöſen, despotiſchen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menſchen:

συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!

Mörderiſches Geſchoß, Blindheit und Flügel ſind ſeine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbeſtand: dieſer tritt, in der Regel, erſt mit der Enttäuſchung ein, welche die Folge der Befriedigung iſt.

Weil nämlich die Leidenſchaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorſpiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zweck der Gattung, die Täuſchung verſchwinden. Der Geiſt der Gattung, welcher das Individuum in Beſitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlaſſen fällt es zurück in ſeine urſprüngliche Beſchränkung und Armuth, und ſieht mit Verwunderung, daß nach ſo hohem, heroiſchen und unendlichen Streben, für ſeinen Genuß nichts abgefallen iſt, als was jede Geſchlechtsbefriedigung leiſtet: es findet ſich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung geweſen iſt. — Wäre Petrarka's Leidenſchaft befriedigt worden; ſo wäre von Dem an, ſein Geſang verſtummt, wie der des Vogels, ſobald die Eier gelegt ſind.

Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, ſo ſehr auch meine Metaphyſik der Liebe gerade den in dieſer Leidenſchaft Verſtrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieſelbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derſelben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausſpruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Intereſſe der Gattung, nicht der Individuen geſchloſſen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck iſt ein ihnen ſelbſt fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch ſie möglichen Individuums liegt. Durch dieſen Zweck zuſammengeführt, ſollen ſie fortan ſuchen, ſo gut als möglich mit einander auszukommen. Aber ſehr oft wird das durch jenen inſtinktiven Wahn, welcher das Weſen der leidenſchaftlichen Liebe iſt, zuſammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogenſten Beſchaffenheit ſeyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muß, verſchwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geſchloſſenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch ſie wird für die kommende Generation auf Koſten der gegenwärtigen geſorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) ſagt das Spaniſche Sprichwort. — Umgekehrt verhält es ſich mit den aus Konvenienz, meiſtens nach Wahl der Eltern, geſchloſſenen Ehen. Die hier waltenden Rückſichten, welcher Art ſie auch ſeyn mögen, ſind wenigſtens reale, die nicht von ſelbſt verſchwinden können. Durch ſie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, geſorgt; und jenes bleibt doch problematiſch. Der Mann, welcher, bei ſeiner Verheirathung, auf Geld, ſtatt auf Befriedigung ſeiner Neigung ſieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengeſetzt iſt, daher es ſich als naturwidrig darſtellt und eine gewiſſe Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath ſeiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausſchlägt, um, mit Hintanſetzung aller Konvenienzrückſichten, allein nach ſeinem inſtinktiven Hange zu wählen, bringt ſein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewiſſen Beifall nicht verſagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur, (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anſchein, als müßte, bei Abſchließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Intereſſe der Gattung zu kurz kommen. Meiſtens ſteht es auch ſo: denn daß Konvenienz und leidenſchaftliche Liebe Hand in Hand giengen, iſt der ſeltenſte Glücksfall.

Die phyſiſch, moraliſch, oder intellektuell elende Beſchaffenheit der meiſten Menſchen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, ſondern aus allerlei äußern Rückſichten und nach zufälligen Umſtänden geſchloſſen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewiſſem Grade berückſichtigt; ſo iſt dies gleichſam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen ſind bekanntlich ſelten; eben weil es im Weſen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, ſondern die kommende Generation iſt. Indeſſen ſei zum Troſte zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenſchaftlichen Geſchlechtsliebe ſich ein Gefühl ganz andern Urſprungs zugeſellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinſtimmung der Geſinnung gegründete Freundſchaft, welche jedoch meiſtens erſt dann hervortritt, wann die eigentliche Geſchlechtsliebe in der Befriedigung erloſchen iſt. Jene wird alsdann meiſtens daraus entſpringen, daß die einander ergänzenden und entſprechenden phyſiſchen, moraliſchen und intellektuellen Eigenſchaften beider Individuen, aus welchen, in Rückſicht auf das zu Erzeugende, die Geſchlechtsliebe entſtand, eben auch in Beziehung auf die Individuen ſelbſt, als entgegengeſetzte Temperamentseigenſchaften und geiſtige Vorzüge ſich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen. —

Die ganze hier abgehandelte Metaphyſik der Liebe ſteht mit meiner Metaphyſik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches ſie auf dieſe zurückwirft, läßt ſich in Folgendem reſumiren.

Es hat ſich ergeben, daß die ſorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigende Auswahl bei der Befriedigung des Geſchlechtstriebes auf dem höchſt ernſten Antheil beruht, welchen der Menſch an der ſpeciellen perſönlichen Beſchaffenheit des kommenden Geſchlechtes nimmt. Dieſer überaus merkwürdige Antheil nun beſtätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerſtörbarkeit des Weſens an ſich des Menſchen, als welches in jenem kommenden Geſchlechte fortlebt. Denn jener ſo lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorſatz, ſondern aus dem innerſten Zuge und Triebe unſers Weſens entſpringende Antheil könnte nicht ſo unvertilgbar vorhanden ſeyn und ſo große Macht über den Menſchen ausüben, wenn dieſer abſolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verſchiedenes Geſchlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß ſein Weſen an ſich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Intereſſe für die ſpecielle Beſchaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigſten Neigung bis zur ernſtlichſten Leidenſchaft, ausmacht, iſt Jedem eigentlich die höchſte Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mislingen ihn am empfindlichſten berührt, daher ſie vorzugsweiſe die Herzensangelegenheit genannt wird: auch wird dieſem Intereſſe, wann es ſich ſtark und entſchieden ausgeſprochen hat, jedes bloß die eigene Perſon betreffende nachgeſetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch alſo bezeugt der Menſch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Dieſem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen ſeiner Auserkorenen und iſt bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil ſein unſterblicher Theil es iſt, der nach ihr verlangt; nach allem Sonſtigen immer nur der ſterbliche. — Jenes lebhafte, oder gar inbrünſtige, auf ein beſtimmtes Weib gerichtete Verlangen iſt ſonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerſtörbarkeit des Kerns unſers Weſens und ſeines Fortbeſtandes in der Gattung. Dieſen Fortbeſtand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, iſt ein Irrthum, der daraus entſpringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung ſich nichts weiter denkt, als das künftige Daſeyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identiſcher Weſen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Geſtalt der Gattung, wie wir dieſe anſchaulich auffaſſen, und nicht ihr inneres Weſen in Betracht zieht. Dieſes innere Weſen aber gerade iſt es, was unſerm eigenen Bewußtſeyn, als deſſen Kern, zum Grunde liegt, daher ſogar unmittelbarer, als dieſes ſelbſt iſt und, als Ding an ſich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identiſche iſt in allen Individuen, ſie mögen neben, oder nach einander daſeyn. Dieſes nun iſt der Wille zum Leben, alſo gerade Das, was Leben und Fortdauer ſo dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verſchont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem beſſern Zuſtande bringen, als ſein gegenwärtiger iſt: mithin iſt ihm, mit dem Leben, das beſtändige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von dieſem es zu befreien, iſt der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille ſich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Daſeyn in derſelben aufgiebt. Für Das, was er ſodann iſt, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu ſolchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu ſeyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, deſſen Etymologie in der Anmerkung zum Schluſſe des 41ſten Kapitels gegeben worden. Es iſt der Punkt welcher aller menſchlichen Erkenntniß, eben als ſolcher, für immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieſer letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinſchauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage deſſelben beſchäftigt, alle Kräfte anſtrengend, die endloſen Bedürfniſſe zu befriedigen und das vielgeſtaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieſes geplagten, individuellen Daſeyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehn wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich, furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. Dieſe Betrachtung greift nun ſchon in das folgende Kapitel hinüber.

Kapitel 45. *)

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben ſich bloß darſtellte als Trieb zur Selbſterhaltung; ſo würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erſcheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer ſeyn. Die Mühen und Sorgen eines ſolchen Lebens würden nicht groß, mithin das Daſeyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben ſchlechthin und auf alle Zeit will, ſtellt er ſich zugleich dar als Geſchlechtstrieb, der es auf eine endloſe Reihe von Generationen abgeſehn hat. Dieſer Trieb hebt jene Sorgloſigkeit, Heiterkeit und Unſchuld, die ein bloß individuelles Daſeyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtſeyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an ſeltenen Ausnahmen ſehn, freiwillig unterdrückt wird; ſo iſt dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über daſſelbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine ſchmerzliche Gewalt geſchehn, die jenes ſich ſelber anthut. Iſt es aber geſchehn; ſo wird dem Bewußtſeyn jene Sorgloſigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daſeyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigſten aller Triebe und Wünſche knüpft ſich der Urſprung eines neuen Daſeyns, alſo die Durchführung des Lebens, mit allen ſeinen Laſten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie ſie in der Erſcheinung verſchieden ſind, es auch ſchlechthin und an ſich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben ſtellt ſich dar als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein ſteter Kampf gegen die Noth. Demnach ſucht Jeder durch und davon zu kommen, ſo gut es gehn will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienſt, welchen er ſchuldig war. Wer aber hat dieſe Schuld kontrahirt? — ſein Erzeuger,

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 60 des erſten Bandes, oder SS. 469—476 der erſten Aufl.

im Genuß der Wolluſt. Alſo dafür, daß der Eine dieſe genoſſen hat, muß der Andere leben, leiden und ſterben. Inzwiſchen wiſſen wir und ſehn hier darauf zurück, daß die Verſchiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt iſt, welche ich in dieſem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonſt wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten ſich ſelbſt wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit iſt, für ſein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für ſich ſelbſt, und zugleich dies als ſeine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menſchen, mit ſeiner endloſen Mühe, Noth und Leiden, iſt anzuſehn als die Erklärung und Paraphraſe des Zeugungsaktes, d. i. der entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derſelben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod ſchuldig iſt, und er denkt mit Beklemmung an dieſe Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unſer Daſeyn eine Verſchuldung enthält? — Allerdings aber ſind wir, gegen den periodiſch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen ſucceſſiv alle Leiden und Freuden des Lebens; ſodaß uns keine entgehn kann: dies eben iſt die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei iſt alſo die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin feſthält, eigentlich illuſoriſch: aber eben ſo illuſoriſch iſt der Trieb, der uns hineingelockt hat. Dieſe Lockung ſelbſt kann man objektiv anſchauen in den ſich ſehnſüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: ſie ſind der reinſte Ausdruck des Willens zum Leben in ſeiner Bejahung. Wie iſt er hier ſo ſanft und zärtlich! Wohlſeyn will er, und ruhigen Genuß und ſanfte Freude, für ſich, für Andre, für Alle. Es iſt das Thema des Anakreon. So lockt und ſchmeichelt er ſich ſelbſt ins Leben hinein. Iſt er aber darin, dann zieht die Qual das Verbrechen, und das Verbrechen die Qual herbei: Gräuel und Verwüſtung füllen den Schauplatz. Es iſt das Thema des Aeſchylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille ſich bejaht und der Menſch entſteht, iſt eine Handlung, deren Alle ſich im Innerſten ſchämen, die ſie daher ſorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen ſie erſchrecken, als wären ſie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es iſt eine Handlung, deren man bei kalter

Ueberlegung meiſtens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abſcheu gedenkt. Näher auf dieſelbe in dieſem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im 5ten Kapitel des dritten Buches, unter der Randgloſſe: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, iſt jedoch am fühlbarſten nach der erſtmaligen Vollziehung derſelben, überhaupt aber um ſo deutlicher, je edler der Charakter iſt. Selbſt Plinius, der Heide, ſagt daher: homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine. (hist. nat. X, 83). — Aber einzig und allein mittelſt der fortwährenden Ausübung einer ſo beſchaffenen Handlung beſteht das Menſchengeſchlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unſer Daſeyn das dankbar zu erkennende Geſchenk höchſter, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an ſich ſelbſt preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Phyſiognomie tragen. Iſt hingegen dieſes Daſeyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; iſt es das Werk eines urſprünglich blinden Willens, deſſen glücklichſte Entwickelung die iſt, daß er zu ſich ſelbſt komme, um ſich ſelbſt aufzuheben; ſo muß der jenes Daſeyn perpetuirende Akt gerade ſo ausſehn, wie er ausſieht.

Hinſichtlich auf die erſte Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeſchäft ſich ſogar auf die demſelben dienenden Theile erſtreckt, obſchon dieſe, gleich allen übrigen, angeboren ſind. Dies iſt abermals ein ſchlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, ſondern ſchon der Leib des Menſchen die Erſcheinung, Objektivation ſeines Willens und als das Werk deſſelben zu betrachten iſt. Denn einer Sache, die ohne ſeinen Willen dawäre, könnte er ſich nicht ſchämen.

Der Zeugungsakt verhält ſich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthſel. Nämlich, die Welt iſt weit im Raume und alt in der Zeit und von unerſchöpflicher Mannigfaltigkeit der Geſtalten. Jedoch iſt dies Alles nur die Erſcheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieſes Willens iſt der Generationsakt. In dieſem Akt alſo ſpricht das innere Weſen der Welt ſich am deutlichſten aus. Es iſt, in dieſer Hinſicht, ſogar beachtenswerth, daß er ſelbſt auch ſchlechthin „der

Wille“ genannt wird, in der ſehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, ſie ſollte ihm ſeinen Willen thun.“ Als der deutlichſte Ausdruck des Willens alſo iſt jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quinteſſenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Weſen und Treiben: er iſt das Wort, zum Räthſel. Demgemäß iſt er verſtanden unter dem „Baum der Erkenntniß:“ denn nach der Bekanntſchaft mit ihm gehn Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron ſagt:

> The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known.
>
> D. Juan. I. 128.

Nicht weniger entſpricht dieſer Eigenſchaft, daß er das große ἀποῤῥητον, das öffentliche Geheimniß iſt, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall ſich, als die Hauptſache, von ſelbſt verſteht und daher den Gedanken Aller ſtets gegenwärtig iſt, weshalb auch die leiſeſte Anſpielung darauf augenblicklich verſtanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt ſpielt, indem überall Liebes-Intriguen einerſeits betrieben und andrerſeits vorausgeſetzt werden, iſt der Wichtigkeit dieſes punctum saliens des Welteies ganz angemeſſen. Das Beluſtigende liegt nur in der ſteten Verheimlichung der Hauptſache.

Aber nun ſeht, wie der junge, unſchuldige, menſchliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerſt bekannt wird, erſchrickt über die Enormität! Der Grund hievon iſt, daß auf dem weiten Wege, den der urſprünglich erkenntnißloſe Wille zu durchlaufen hatte, ehe er ſich zum Intellekt, zumal zum menſchlichen, vernünftigen, Intellekt ſteigerte, er ſich ſelber ſo entfremdet wurde, daß er ſeinen Urſprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unſchuldigen Erkennens aus, ſich darüber entſetzt.

Da nun alſo der Brennpunkt des Willens, d. h. die Koncentration und der höchſte Ausdruck deſſelben, der Geſchlechtstrieb und ſeine Befriedigung iſt; ſo iſt es ſehr bezeichnend und in der ſymboliſchen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualiſirte Wille, alſo der Menſch und das Thier, ſeinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geſchlechtstheile macht. —

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, iſt beim Thiere unausbleiblich. Denn allererſt im Menſchen kommt der Wille, welcher die natura naturans iſt, zur Beſinnung. Zur Beſinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu ſeinem Dienſt in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe ſeiner Vollkommenheit und ſeiner Bedürfniſſe, welche Hand in Hand gehn, der Fall iſt; ſondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben; vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allſeitigen Ueberſicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daſeyns überhaupt. Wirklich iſt das Leben jeder Thierſpecies, die Jahrtauſende ihrer Exiſtenz hindurch, gewiſſermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es iſt bloßes Bewußtſeyn der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In dieſem Sinne iſt es anzuſehn als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier ſehn wir, beiläufig, am deutlichſten, wie überhaupt die Form des Lebens, oder der Erſcheinung des Willens mit Bewußtſeyn, zunächſt und unmittelbar bloß die Gegenwart iſt: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menſchen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantaſie erläutert. — Nachdem alſo der Wille zum Leben, d. i. das innere Weſen der Natur, in raſtloſem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Abſätzen ſucceſſiver, ſtets von Neuem anhebender Thierreihen auf demſelben Planeten geſchieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgeſtatteten Weſen, im Menſchen, zur Beſinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt ſich ihm auf, woher und wozu das Alles ſei, und hauptſächlich, ob die Mühe und Noth ſeines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach iſt hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, ſich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entſcheidet; wiewohl er ſich Letztere, in der Regel, nur in einem mythiſchen Gewande zum Bewußtſeyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher geſteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier ſchon an ſeinem Wendepunkte angelangt iſt.

Kapitel 46.[*]

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

Aus der Nacht der Bewußtloſigkeit zum Leben erwacht findet der Wille ſich als Individuum, in einer end- und gränzenloſen Welt, unter zahlloſen Individuen, alle ſtrebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtloſigkeit. — Bis dahin jedoch ſind ſeine Wünſche gränzenlos, ſeine Anſprüche unerſchöpflich, und jeder befriedigte Wunſch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, ſein Verlangen zu ſtillen, ſeinem Begehren ein endliches Ziel zu ſetzen und den bodenloſen Abgrund ſeines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menſchen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es iſt meiſtens nicht mehr, als die, mit unabläſſiger Mühe und ſteter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieſes Daſeyns ſelbſt, den Tod im Proſpekt. — Alles im Leben giebt kund, daß das irdiſche Glück beſtimmt iſt vereitelt, oder als eine Illuſion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Weſen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meiſten Menſchen trübſälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen ſind es meiſtens nur ſcheinbar, oder aber ſie ſind, wie die Langlebenden, ſeltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben ſtellt ſich dar als ein fortgeſetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es verſprochen, ſo hält es nicht; es ſei denn, um zu zeigen, wie wenig wünſchenswerth das Gewünſchte war: ſo täuſcht uns alſo bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; ſo war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradieſe, welche wie optiſche Täuſchungen verſchwinden, wann wir uns haben hinäffen laſſen. Das Glück liegt demgemäß ſtets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart iſt einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die beſonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr iſt Alles hell, nur ſie ſelbſt wirft ſtets einen Schatten. Sie iſt demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit ſeinen ſtündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit ſeinen getäuſchten Hoffnungen und ſeinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt ſo deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden ſoll, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie man dies hat verkennen können und ſich überreden laſſen, es ſei da, um dankbar genoſſen zu werden, und der Menſch, um glücklich zu ſeyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuſchung und Enttäuſchung, wie auch die durchgängige Beſchaffenheit des Lebens, ſich dar, als darauf abgeſehn und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unſers Strebens, Treibens und Ringens werth ſei, daß alle Güter nichtig ſeien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geſchäft, das nicht die Koſten deckt; — auf daß unſer Wille ſich davon abwende. – [illegible]

---

[*] Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 56—59 des erſten Bandes, oder SS. 443—460 der erſten Aufl.

Die Art, wie dieſe Nichtigkeit aller Objekte des Willens ſich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, iſt zunächſt die Zeit. Sie iſt die Form, mittelſt derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derſelben erſcheint: dieſe Nichtigkeit ſelbſt iſt daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Weſen an ſich der Dinge Entſprechende. Deshalb eben iſt die Zeit die a priori nothwendige Form aller unſerer Anſchauungen: in ihr muß ſich Alles darſtellen, auch wir ſelbſt. Demzufolge gleicht nun zunächſt unſer Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß: es ſind die Tage; die Quittung iſt der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsſpruch der Natur über den Werth aller in ihr erſcheinenden Weſen, indem ſie ſie vernichtet:

„Und das mit Recht: denn Alles was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht.
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde:“

So ſind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur ſelbſt erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches ausſagt, daß dieſer Wille ein Streben iſt, das ſich ſelbſt vereiteln muß. „Was du gewollt haſt,“ ſpricht es, „endigt ſo: wolle etwas Beſſeres.“ — Alſo die Belehrung, welche Jedem ſein Leben giebt, beſteht im Ganzen darin, daß die Gegenſtände ſeiner Wünſche beſtändig täuſchen, wanken und fallen, ſonach mehr Quaal als Freude bringen, bis endlich ſogar der ganze Grund und Boden, auf dem ſie ſämmtlich ſtehn, einſtürzt, indem ſein Leben ſelbſt vernichtet wird und er ſo die letzte Bekräftigung erhält, daß all ſein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war.

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehn; da dieſe Anſichten es ſind in denen ich den meiſten Widerſpruch erfahren habe. — Zuvörderſt habe ich die im Texte gegebene Nachweiſung der Negativität aller Befriedigung, alſo alles Genuſſes und alles Glückes, im Gegenſatz der Poſitivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzloſigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorgloſigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunſch, wie wir Hunger und Durſt fühlen; ſobald er aber erfüllt worden, iſt es damit, wie mit dem genoſſenen Biſſen, der in dem Augenblick, da er verſchluckt wird, für unſer Gefühl dazuſeyn aufhört. Genüſſe und Freuden vermiſſen wir ſchmerzlich, ſobald ſie ausbleiben: aber Schmerzen, ſelbſt wenn ſie nach langer Anweſenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, ſondern höchſtens wird abſichtlich, mittelſt der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können poſitiv empfunden werden und kündigen daher ſich ſelbſt an: das Wohlſeyn hingegen iſt bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Geſundheit, Jugend und Freiheit, nicht als ſolcher inne, ſo lange wir ſie beſitzen; ſondern erſt nachdem wir ſie verloren haben: denn auch ſie ſind Negationen. Daß Tage unſers Lebens glücklich waren, merken wir erſt, nachdem ſie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüſſe zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für ſie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird ſchmerzlich gefühlt. Alſo wächſt durch den Beſitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehn deſto ſchneller hin, je angenehmer; deſto langſamer, je peinlicher ſie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Poſitive iſt, deſſen Gegenwart ſich fühlbar macht. Eben ſo werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweiſt, daß unſer Daſeyn dann am glücklichſten iſt, wann wir es am wenigſten ſpüren: woraus folgt, daß es beſſer wäre es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt ſich ſchlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth: denn zu einem Zuſtande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum ſind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängſtliche und peinliche Lagen zu bringen, um ſie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos ſchildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menſchen, und jeder Roman iſt ein Guckkaſten, darin man die Spasmen und Konvulſionen des geängſtigten menſchlichen Herzens betrachtet. Dieſe äſthetiſche Nothwendigkeit hat **Walter Scott** naiv dargelegt in der „Konkluſion" zu ſeiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinſtimmung mit der von mir bewieſenen Wahrheit ſagt auch der von Natur und Glück ſo begünſtigte **Voltaire**: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und ſetzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man ſo zuverſichtlich ausſpricht, daß das Leben ein wünſchenswerthes, oder dankenswerthes Gut ſei, vergleiche man ein Mal gelaſſen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Menſch in ſeinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in ſeinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht ſchwer zu ziehn ſeyn. Im Grunde aber iſt es ganz überflüſſig, zu ſtreiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt ſei: denn ſchon das bloße Daſeyn des Uebels entſcheidet die Sache; da daſſelbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann. Denn, daß Tauſende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angſt und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben ſo wenig macht mein gegenwärtiges Wohlſeyn meine frühern Leiden ungeſchehn. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall iſt; ſo wäre dennoch das bloße Daſeyn deſſelben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche ſich auf verſchiedene Weiſe, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daſeyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtſeyn ihrem Daſeyn vorzuziehn wäre; — daß ſie etwas iſt, das im Grunde nicht ſeyn ſollte; u. ſ. f. Recht ſchön iſt Byrons Ausdruck der Sache:

> *Our life is a false nature*, — 'tis not in
> The harmony of things, this hard decree,
> This uneradicable taint of sin,
> This boundless Upas, this all-blasting tree
> Whose root is earth, whose leaves and branches be
> The skies, which rain their plagues on men like dew —
> Disease, death, bondage — all the woes we see —
> And worse, the woes we see not — which throb through
> The immedicable soul, with heart-aches ever new.

Wenn die Welt und das Leben Selbſtzweck ſeyn und demnach theoretiſch keiner Rechtfertigung, praktiſch keiner Entſchädigung oder Gutmachung bedürfen ſollten, ſondern dawären, etwan wie Spinoza und die heutigen Spinoziſten es darſtellen, als die einzige Manifeſtation eines Gottes, der animi causa, oder auch um ſich zu ſpiegeln, eine ſolche Evolution mit ſich ſelber vornähme, mithin ihr Daſeyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöſt zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüße und das Wohlſeyn in demſelben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie geſagt, unmöglich iſt, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem dieſe ihre Zeit füllen, wie er ſeine; — ſondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht ſeyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur ſo würde das Leben für ſich ſelbſt bezahlen.

Weil nun aber unſer Zuſtand vielmehr etwas iſt, das beſſer nicht wäre; ſo trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon, — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches ſtets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem verſetzt, jeder Genuß immer nur ein halber iſt, jedes Vergnügen ſeine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beſchwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unſrer täglichen und ſtündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stiche läßt und ſeinen Dienſt verſagt, die Stufe, auf welche wir treten, ſo oft unter uns bricht, und wir, mit Einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speiſen beſudelten und ungenießbar machten. Zwei Mittel werden dagegen verſucht: erſtlich die εὐλάβεια, d. i. Klugheit, Vorſicht, Schlauheit: ſie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoiſche Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtſeyn auf alle und Verſchmähen von Allem: praktiſch wird er zur kyniſchen Entſagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von ſich wirft: ſie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit iſt: wir ſollen elend ſeyn, und ſind's. Dabei iſt die Hauptquelle der ernſtlichſten Uebel, die den Menſchen treffen, der Menſch ſelbſt: homo homini lupus. Ungerechtigkeit, äußerſte Unbilligkeit, Härte, ja Grauſamkeit, bezeichnen in der Regel die Handlungsweiſe der Menſchen gegen einander: eine entgegengeſetzte tritt nur ausnahmsweiſe ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Geſetzgebung, und nicht auf euren Flauſen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Geſetze liegen, zeigt ſich ſogleich die dem Menſchen eigene Rückſichtsloſigkeit gegen ſeines Gleichen, welche aus ſeinem gränzenloſen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entſpringt.

Geringe Zufälle vermögen uns vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch ſagen mag, der glücklichſte Augenblick des Glücklichen iſt doch der ſeines Einſchlafens, wie der unglücklichſte des Unglücklichen der ſeines Erwachens. — Einen indirekten, aber ſichern Beweis davon, daß die Menſchen ſich unglücklich fühlen, folglich es ſind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältniſſen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch ſeyn mag, rege wird und ſein Gift nicht zu halten vermag. Weil ſie ſich unglücklich fühlen, können die Menſchen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer ſich momentan glücklich fühlt, möchte ſogleich Alles um ſich herum beglücken. — Wenn das Leben an ſich ſelbſt ein ſchätzbares Gut und dem Nichtſeyn entſchieden vorzuziehn wäre; ſo brauchte die Ausgangspforte nicht von ſo entſetzlichen Wächtern, wie der Tod mit ſeinen Schrecken iſt, beſetzt zu ſeyn. Aber wer würde im Leben, wie es iſt, ausharren, wenn der Tod minder ſchrecklich wäre? — und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu ſeyn, und wir tröſten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit iſt, daß Beide unzertrennlich zuſammengehören, indem ſie ein Irrſal ausmachen, von welchem zurückzukommen ſo ſchwer als wünſchenswerth iſt.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, *praktiſch* ausgedrückt, nicht ſeyn ſollte; ſo würde ſie auch nicht *theoretiſch* ein Problem ſeyn: vielmehr würde ihr Daſeyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es ſich ſo gänzlich von ſelbſt verſtände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufſteigen könnte; oder der Zweck deſſelben würde ſich unverkennbar darbieten. Statt deſſen aber iſt ſie ſogar ein unauflösliches Problem; indem ſelbſt die vollkommenſte Philoſophie ſtets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederſchlag, oder dem Reſt, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen ſtets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts ſei, als dieſe Welt; ſo läßt die Welt ſich nicht aus ſich ſelbſt rechtfertigen, kein Grund, keine Endurſache ihres Daſeyns in ihr ſelbſt finden, nicht nachweiſen, daß ſie ihrer ſelbſt wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil daſei. — Dies iſt, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daſeyns ausdrücklich ein grundloſes iſt, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an ſich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erſcheinungen iſt und durch den allein jedes Warum berechtigt iſt, nicht unterworfen ſeyn kann. Dies ſtimmt aber auch zur Beſchaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein ſehender Wille konnte ſich ſelbſt in die Lage verſetzen, in der wir uns erblicken. Ein ſehender Wille würde vielmehr bald den Ueberſchlag gemacht haben, daß das Geſchäft die Koſten nicht deckt, indem ein ſo gewaltiges Streben und Ringen, mit Anſtrengung aller Kräfte, unter ſteter Sorge, Angſt und Noth, und bei unvermeidlicher Zerſtörung jedes individuellen Lebens, keine Entſchädigung findet in dem ſo errungenen, ephemeren, unter unſern Händen zu nichts werdenden Daſeyn ſelbſt. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagoriſchen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beſchönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut ſchreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgeſtellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geſchenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geſchenk hätte beſehn und prüfen dürfen, ſich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Leſſing den Verſtand ſeines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltſam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, ſich eilig wieder davon machte. Dagegen wird dann wohl geſagt, das Leben ſolle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion ſeyn, worauf aber Jeder antworten könnte: „ſo wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugſamen Nichts gelaſſen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch ſonſt etwas nöthig hatte.“ Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er ſolle einſt von jeder Stunde ſeines Lebens Rechenſchaft ablegen; ſo wäre er vielmehr berechtigt, ſelbſt erſt Rechenſchaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine ſo mißliche dunkele, geängſtete und peinliche Lage verſetzt hat. — Dahin alſo führen falſche Grundanſichten. Denn das menſchliche Daſeyn, weit entfernt den Charakter eines Geſchenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derſelben erſcheint in Geſtalt der durch jenes Daſeyn geſetzten, dringenden Bedürfniſſe, quälenden Wünſche und endloſen Noth. Auf Abzahlung dieſer Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch ſind damit erſt die Zinſen getilgt. Die Kapitalabzahlung geſchieht durch den Tod. — Und wann wurde dieſe Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menſchen anſieht als ein Weſen deſſen Daſeyn eine Strafe und Buße iſt; — ſo erblickt man ihn in einem ſchon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrſcheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Aveſta entlehnt: Bun-Deheſch, 15.) iſt das Einzige im A. T., dem ich eine metaphyſiſche, wenngleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehn kann; ja, er iſt es allein, was mich mit dem A. T. ausſöhnt. Nichts Anderem nämlich ſieht unſer Daſeyn ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimiſtiſchen des A. T. ſehr fremd iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne dieſen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſeyn ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen; ſo blicke man auf das Leiden, welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Chriſtenthum unſer Daſeyn in dieſem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luther's Kommentar zu Galat. c. 3., die mir nur lateiniſch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geſchrieen über das Melancholiſche und Troſtloſe meiner Philoſophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, ſtatt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch ſchon etwas Höllenartiges ſei: wer aber dieſes leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen, welche nur dadurch beſtehn, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tauſend anderer und ſeine Selbſterhaltung eine Kette von Martertoden iſt, wo ſodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächſt, welche daher im Menſchen ihren höchſten Grad erreicht und einen um ſo höheren, je intelligenter er iſt, — dieſer Welt hat man das Syſtem des Optimiſmus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren wollen. Die Abſurdität iſt ſchreiend. — Inzwiſchen heißt ein Optimiſt mich die Augen öffnen und hineinſehn in die Welt, wie ſie ſo ſchön ſei, im Sonnenſchein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. ſ. f. — Aber iſt denn die Welt ein Guckkaſten? zu ſehn ſind dieſe Dinge freilich ſchön; aber ſie zu ſeyn iſt ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preiſt mir die weiſe Einrichtung an, vermöge welcher dafür geſorgt ſei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemiſcht, ſondern hübſch auseinandergehalten ſeien, auch nicht Alles in beſtändigem Froſte ſtarre, noch von Hitze geröſtet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling ſei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieſes und alles Aehnliche ſind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben ſoll, wenn ihre Planeten wenigſtens ſo lange, wie der Lichtſtrahl eines entlegenen Fixſterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, beſtehn und nicht, wie Leſſings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren ſollen: — da durfte ſie freilich nicht ſo ungeſchickt gezimmert ſeyn, daß ſchon ihr Grundgerüſt den Einſturz drohte. Aber wenn man zu den Reſultaten des geprieſenen Werkes fortſchreitet, die Spieler betrachtet, die auf der ſo dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun ſieht, wie mit der Senſibilität der Schmerz ſich einfindet und in dem Maaße, wie jene ſich zur Intelligenz entwickelt, ſteigt, wie ſodann, mit dieſer gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer ſtärker hervortreten und ſich ſteigern, bis zuletzt das Menſchenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird wer nicht heuchelt ſchwerlich disponirt ſeyn, Hallelujahs anzuſtimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Urſprung dieſer letzteren hat übrigens ſchonungslos, aber mit ſiegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in ſeiner **Natural history of religion**, Sect. 6, 7, 8, et 13. Derſelbe legt auch im 10ten und 11ten Buch ſeiner **Dialogues on natural religion**, unverhohlen, mit ſehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübſälige Beſchaffenheit dieſer Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar, wobei er dieſen zugleich in ſeinem Urſprung angreift. Beide Werke Hume's ſind ſo leſenswerth, wie ſie in Deutſchland heut zu Tage unbekannt ſind, wo man dagegen, patriotiſch, am ekelhaften Gefaſel einheimiſcher, ſich ſpreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und ſie als große Männer ausſchreit. Jene **Dialogues** aber hat Hamann überſetzt, Kant hat die Ueberſetzung durchgeſehn und noch im ſpäten Alter Hamann's Sohn zur Herausgabe derſelben bewegen wollen, weil die von Plattner ihm nicht genügte. (Siehe Kants Biographie v. F. W. Schubert, SS. 81 und 165.). — Aus jeder Seite von David Hume iſt mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers philoſophiſchen Schriften zuſammengenommen.

Der Begründer des ſyſtematiſchen Optimismus hingegen iſt Leibnitz, deſſen Verdienſte um die Philoſophie zu leugnen ich nicht geſonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, präſtabilirte Harmonie und **identitas indiscernibilium** eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine **nouveaux essays sur l'entendement** aber ſind bloß ein Excerpt mit ausführlicher, auf Berichtigung abgeſehener, jedoch ſchwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Locke's. Gegen dieſe Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie iſt die Kritik der reinen Vernunft ganz ſpeciell gerichtet und hat zu ihr ein polemiſches Verhältniß, wie zu Locke und Hume das der Fortſetzung und Weiterbildung. Der Theodicee, dieſer methodiſchen und breiten Entfaltung des Optimismus, kann ich, in ſolcher Eigenſchaft, kein anderes Verdienſt zugeſtehn, als dieſes, daß ſie ſpäter Anlaß gegeben hat zum unſterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens ſo oft wiederholte, lahme Exküſe für die Uebel der

Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen ſeines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimiſmus zu erkennen. Wirklich macht auf dieſem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimiſmus eine ſo ſeltſame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, aufgedeckten geheimen Quelle deſſelben, eine hinreichende Erklärung ſeines Urſprungs.

Sogar aber läßt ſich den handgreiflich ſophiſtiſchen Beweiſen Leibnitzens, daß dieſe Welt die beſte unter den möglichen ſei, ernſtlich und ehrlich der Beweis entgegenſtellen, daß ſie die ſchlechteſte unter den möglichen ſei. Sie iſt nämlich ſo eingerichtet, wie ſie ſeyn mußte, um mit genauer Noth beſtehn zu können: wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehn. Folglich iſt eine ſchlechtere, da ſie nicht beſtehn könnte, gar nicht möglich, ſie ſelbſt alſo unter den möglichen die ſchlechteſte. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, ſondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, ſtatt ſich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Aſtronomen wiſſen, von wie zufälligen Umſtänden, nämlich zumeiſt vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehn wird, mithin die Welt ſo eben ſtehn und gehn kann. Wir wollen hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben. — Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſrigen wenigſtens ſchon drei Mal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haity, eine Verſchüttung von Pompeji, ſind nur ſcherzhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine kleine, chemiſch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht; daher ein Thier, wenn es ein Glied verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampf mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Exiſtenz ſelbſt hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſeyn, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſeyn kann, wenn ſie überhaupt noch ſeyn ſoll. W. z. b. w. — Die Verſteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeſchlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Beſtand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas ſchlechter waren, als die ſchlechteſte unter den möglichen.

Der Optimismus iſt aber nicht nur eine falſche, ſondern auch eine verderbliche Lehre. Denn ſie ſtellt uns das Leben als einen wünſchenswerthen Zuſtand und als Zweck deſſelben das Glück des Menſchen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechteſten Anſpruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun dieſe, wie es zu geſchehn pflegt, ihm nicht zu Theil; ſo glaubt er, ihm geſchehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck ſeines Daſeyns; — während es viel richtiger iſt, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unſers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Chriſtenthum thun); weil dieſe es ſind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im N. T. iſt die Welt dargeſtellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftsbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anſtoß, den man allgemein daran nahm, hauptſächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Chriſtenthum unvereinbar ſei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu ſeinem vortrefflichen Gedichte le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet iſt, berichtet und erläutert. Was dieſen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutſcher Tintenklexer gegenüber, ſo gern lobe, entſchieden höher als Rouſſeau ſtellt, indem es die größere Tiefe ſeines Denkens bezeugt, ſind drei Einſichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daſeyns, davon er tief durchdrungen iſt; 2) die von der ſtrengen Neceſſitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Locke'ſchen Satzes, daß möglicherweiſe das Denkende auch materiell ſeyn könne; während Rouſſeau alles Dieſes durch Deklamationen beſtreitet, in ſeiner profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen, proteſtantiſchen Paſtorenphiloſophie.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in ſeiner ſcherzhaften Manier führt, ſo hat es in ſeiner ernſten und tragiſchen Byron gethan, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obſkuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden iſt. — Wollte ich nun ſchließlich, zur Bekräftigung meiner Anſicht, die Ausſprüche großer Geiſter aller Zeiten in dieſem, dem Optimismus entgegengeſetzten Sinne herſetzen; ſo würde der Anführungen kein Ende ſeyn; da faſt jeder derſelben ſeine Erkenntniß des Jammers dieſer Welt in ſtarken Worten ausgeſprochen hat. Alſo nicht zur Beſtätigung, ſondern bloß zur Verzierung dieſes Kapitels mögen am Schluſſe deſſelben einige Ausſprüche dieſer Art Platz finden.

Zuvörderſt ſei hier erwähnt, daß die Griechen, ſo weit ſie auch von der Chriſtlichen und Hochaſiatiſchen Weltanſicht entfernt waren und entſchieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens ſtanden, dennoch von dem Elend des Daſeyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt ſchon die Erfindung des Trauerſpiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die oft erwähnte, zuerſt von Herodot (V, 4.) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu beſtatten, weil er ſo vielen und großen Leiden nunmehr entgangen ſei. Nicht hiſtoriſcher Verwandſchaft, ſondern moraliſcher Identität der Sache iſt es beizumeſſen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „mein Kind, du biſt zum Dulden geboren: alſo dulde, leide und ſchweig."

Bekannt und zum Abſchreiben zu lang iſt die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato dieſen weiſeſten der Sterblichen ſagen läßt, daß der Tod, ſelbſt wenn er uns auf immer das Bewußtſeyn raubte, ein wundervoller Gewinn ſeyn würde, da ein tiefer, traumloſer Schlaf jedem Tage, auch des beglückteſten Lebens, vorzuziehn ſei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete: *τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.* (Etymologicum magnum, voce *βιος.* auch Eustath. ad Iliad. I. p. 31.) Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1220), hat Folgendes, welches nur eine Abkürzung des bekannten *Αρχην μεν μη φυναι* des Theognis zu ſeyn ſcheint:

> *Μη φυναι τον άπαντα νι-*
> *κᾳ λογον· το δ', επει φανῃ,*
> *βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,*
> *πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.*

Euripides ſagt:

> *Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,*
> *Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.*

Hippol. 189.

Selbſt Plinius ſagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (hist. nat. 28, 2.)

Shakſpeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

> O heaven! that one might read the book of fate,
> And see the revolution of the times,
> — — — — — — — how chances mock,
> And changes fill the cup of alteration

With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die.

Endlich **Byron:**

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be.

Kapitel 47. *)

Zur Ethik.

Hier iſt nun die große Lücke, welche in dieſen Ergänzungen dadurch entſteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel „die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisſchriften, die Bekanntſchaft mit welchen ich, wie geſagt, vorausſetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachleſe vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptſache nach, von den Akademien vorgeſchrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigſten die, welche einen höheren Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinſamen, auf welchem ich dort ſtehn zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leſer nicht befremden, dieſelben hier in einer ſehr fragmentariſchen Zuſammenſtellung zu finden. —

Daß moraliſche Unterſuchungen ungleich wichtiger ſind, als phyſikaliſche, und überhaupt als alle anderen, folgt daraus, daß ſie faſt unmittelbar das Ding an ſich betreffen, nämlich diejenige Erſcheinung deſſelben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, ſein Weſen offenbart als Wille. Phyſikaliſche Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 55, 62, 67 des erſten Bandes, oder SS. 480—504 u. 540—544 der erſten Aufl.

Vorſtellung, d. i. der Erſcheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigſten Erſcheinungen des Willens ſich in der Vorſtellung geſetzmäßig darſtellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der phyſiſchen Seite, ſo weit und ſo glücklich man ſie auch verfolgen mag, in ihren Reſultaten für uns troſtlos: auf der moraliſchen Seite allein iſt Troſt zu finden; indem hier die Tiefen unſers eigenen Innern ſich der Betrachtung aufthun.

Meine Philoſophie iſt aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Weſen des Menſchen ſein eigener Wille, mithin er, im ſtrengſten Sinne, ſein eigenes Werk iſt, ſind ſeine Thaten wirklich ganz ſein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Urſprung hat, oder das Werk eines von ihm verſchiedenen Weſens iſt, fällt alle ſeine Schuld zurück auf dieſen Urſprung oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt, in Verbindung zu ſetzen mit der Moralität der Geſinnung, und dadurch eine moraliſche Weltordnung als Grundlage der phyſiſchen nachzuweiſen, — dies iſt ſeit Sokrates das Problem der Philoſophie geweſen. Der Theismus leiſtete es auf eine kindliche Weiſe, welche der herangereiften Menſchheit nicht genügen konnte. Daher ſtellte ſich ihm der Pantheismus, ſobald er irgend es wagen durfte, entgegen und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher ſie hervortritt, in ſich ſelbſt trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehn: ſelbſt Spinoza konnte ſich, um ſie zu retten, nur durch Sophismen helfen. Denn an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, nächſt dem am Uebel und dem Leiden der Welt, ſcheitert aller Pantheismus. Iſt die Welt eine Theophanie; ſo iſt Alles, was der Menſch, ja auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben ſeyn: alſo keine Ethik. Daher aber iſt man in Folge des erneuerten Spinozismus unſerer Tage, alſo des Pantheismus, in der Ethik ſo tief herabgeſunken und ſo platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, alſo im methodiſchen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philiſterthum, der letzte Zweck des menſchlichen

Daſeyns beſtehn ſollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheiſmus freilich erſt dadurch geführt, daß man einen gemeinen Kopf, *Hegel*, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philoſophen falſchmünzte und eine Schaar Anfangs ſubornirter, jetzt bloß bornirter Jünger deſſelben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menſchlichen Geiſt bleiben nicht ungeſtraft: die Saat iſt aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik ſolle nicht das Thun der Einzelnen, ſondern das der Volksmaſſen zum Stoffe haben, nur dieſes ſei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter ſeyn. Denn in jedem Einzelnen erſcheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Weſen an ſich, und der Mikrokosmos iſt dem Makrokosmos gleich. Die Maſſen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, ſondern vom *Wollen* handelt es ſich in der Ethik, und das Wollen ſelbſt geht ſtets nur im Individuo vor. Nicht das Schickſal der Völker, welches nur in der Erſcheinung da iſt, ſondern das des Einzelnen entſcheidet ſich *moraliſch*. Die Völker ſind eigentlich bloße Abſtraktionen: die Individuen allein exiſtiren wirklich. — So alſo verhält ſich der Pantheiſmus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Quaal der Welt ſtimmten ſchon nicht zum *Theiſmus*: daher dieſer durch allerlei Ausreden, Theodiceen, ſich zu helfen ſuchte, welche jedoch den Argumenten *Hume's* und *Voltaire's* unrettbar unterlagen. Der *Pantheiſmus* nun aber iſt jenen ſchlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz *von außen* und allein von der *phyſikaliſchen* Seite betrachtet und nichts Anderes, als die ſich immer wieder herſtellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält; geht es allenfalls, doch immer nur ſinnbildlich an, ſie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt alſo die *ſubjektive* und die *moraliſche* Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwieſpalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor ſich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „vom Willen in der Natur“ bewieſen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identiſch iſt mit dem *Willen in uns*. Dadurch tritt nun wirklich die moraliſche Weltordnung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beſchaffenheit des Willens muß ſeine Erſcheinung genau entſprechen: hierauf beruht die, §§. 63, 64 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 505—517.), gegebene Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft beſtehend, erhält durchweg eine moraliſche Tendenz. Sonach iſt jetzt allererſt das ſeit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöſt und die Forderung der denkenden, auf das Moraliſche gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermeſſen, eine Philoſophie aufzuſtellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In dieſem Sinne iſt Philoſophie wirklich unmöglich: ſie wäre Allwiſſenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und ſo weit die Nacht unſers Daſeyns erhellen kann, wenngleich der Horizont ſtets dunkel bleibt. Dieſe Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf ſeine eigene Erſcheinung, ſich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehn wollen iſt, in meinen Augen, wie über die Atmoſphäre hinausfliegen wollen. Wir müſſen dabei ſtehn bleiben; wenn gleich aus gelöſten Problemen neue hervorgehn. Zudem aber iſt darauf zu verweiſen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde ſich auf die Erſcheinung beſchränkt: dies war das Thema meiner erſten, vor 31 Jahren herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen und will damit anfangen, meine §. 67 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 542.) gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, deſſen Gegenſtand man ſelbſt iſt, entſpringt, durch ein Paar klaſſiſcher Dichterſtellen zu belegen. — Am Schluſſe des achten Geſanges der Odyſſee bricht Odyſſeus, der bei ſeinen vielen Leiden nie weinend dargeſtellt wird, in Thränen aus, als er beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos ſein früheres Heldenleben und Thaten beſingen hört, indem dieſes Andenken an ſeine glänzende Lebenszeit in Kontraſt tritt mit ſeinem gegenwärtigen Elend. Alſo nicht dieſes ſelbſt unmittelbar, ſondern die objektive Betrachtung deſſelben, das Bild ſeiner Gegenwart hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft ſeine Thränen hervor: er fühlt Mitleid mit ſich ſelbſt. — Die ſelbe Empfindung läßt Euripides den unſchuldig verdammten und ſein eigenes Schickſal beweinenden Hippolytos ausſprechen:

> Φευ· ειθ' ἦν ἐμαυτον προσβλεπειν ἐναντιον
> στάνθ', ὡς ἐδάκρυσ', οἷα πάσχομεν κακά. (1081)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Engliſchen Zeitung Herald v. 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung ſeines Falls durch ſeinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „nicht halb ſo viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!“ —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menſchen, eine wirklich moraliſche Reue dennoch möglich ſei, habe ich zwar §. 55 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 424 ff.) dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranſchicken muß. — Neigung iſt jede ſtärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewiſſen Art. Leidenſchaft iſt eine ſo ſtarke Neigung, daß die ſie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche ſtärker iſt, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrſchaft über den Willen eine abſolute wird, dieſer folglich gegen ſie ſich paſſiv, leidend verhält. Hiebei iſt jedoch zu bemerken, daß Leidenſchaften den Grad, wo ſie der Definition vollkommen entſprechen, ſelten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demſelben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn ſie nur deutlich ins Bewußtſeyn treten. Der Affekt iſt eine eben ſo unwiderſtehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches ſeine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, ſondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausſchließt, indem es in einer Vorſtellung beſteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder gleichſam durch ihre zu große Nähe ſie ganz bedeckt, ſo daß ſie nicht ins Bewußtſeyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die intellektuelle Freiheit*) in gewiſſem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält ſich der Affekt zur Leidenſchaft wie die Fieberphantaſie zum Wahnſinn.

Eine moraliſche **Reue** iſt nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieſer dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem ſie ihm nicht geſtattete, die ihr entgegenſtehenden Motive deutlich und vollſtändig ins Auge zu faſſen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Dieſe nun aber ſind, nach vollbrachter That, durch dieſe ſelbſt neutraliſirt, mithin unwirkſam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenſtehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß ſie die ſtärkeren geweſen wären, wenn er ſie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Menſch wird alſo inne, daß er gethan hat, was ſeinem Willen eigentlich nicht gemäß war: dieſe Erkenntniß iſt die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirkſamkeit gelangten. Was die der That entgegenſtehenden ausſchloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenſchaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß ſeine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich ſtarken Phantaſie unterſtützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derſelben in Bildern vorgehalten hätte. Beiſpiele zu dem Geſagten ſind die Fälle, wo Rachſucht, Eiferſucht, Habſucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht iſt, ſind dieſe erloſchen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundſchaft, ihre Stimme und ſagen Alles, was ſie vorhin geſagt haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. Da tritt die bittere Reue ein, welche ſpricht: „wär' es nicht geſchehn, es geſchähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darſtellung derſelben liefert die berühmte, alte Schottiſche, auch von **Herder** überſetzte Ballade: „Edward, Edward!" — Auf analoge Art kann die Vernachläſſigung des eigenen Wohls eine egoiſtiſche Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathſame Ehe geſchloſſen, iſt in Folge verliebter

---

*) Dieſe iſt erörtert im Anhang zu meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens.

Leidenſchaft, welche jetzt eben dadurch erliſcht, wonach nun erſt die Gegenmotive des perſönlichen Intereſſes, der verlorenen Unabhängigkeit u. ſ. w. ins Bewußtſeyn treten und ſo reden, wie ſie vorher geredet haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. — Alle dergleichen Handlungen entſpringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, ſofern nämlich dieſer ſich vom Willen da übermeiſtern läßt, wo er, ohne ſich von ihm ſtören zu laſſen, ſeine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehn ſollen. Die Vehemenz des Willens iſt dabei nur mittelbar die Urſache, ſofern ſie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch ſich Reue bereitet. — Die der Leidenſchaftlichkeit entgegengeſetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, beſteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, ſeine Funktion der deutlichen, vollſtändigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantaſie, richtig auszuüben. Dies kann nun ſowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es iſt nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, ſtark genug ſei, alſo Beide im angemeſſenen Verhältniß zu einander ſtehn. —

Den, §. 62 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 480—504), wie auch in der Preisſchrift über die Grundlage der Moral, §. 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre ſind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechſeln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes iſt das Recht freilich nur im Staate verſichert, aber es ſelbſt iſt von dieſem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß iſt der Staat nichts weiter als eine Schutzanſtalt, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Menſch ausgeſetzt iſt und die er nicht einzeln, ſondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderſt Schutz nach außen, welcher nöthig werden kann ſowohl gegen lebloſe Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menſchen, mithin gegen andere Völkerſchaften; wiewohl dieſer

Fall der häufigſte und wichtigſte iſt: denn der ſchlimmſte Feind des Menſchen iſt der Menſch. Indem, in Folge dieſes Zwecks, die Völker den Grundſatz, ſtets nur defenſiv, nie aggreſſiv gegen einander ſich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufſtellen, erkennen ſie das *Völkerrecht*.

2) Schutz nach innen, alſo Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des *Privatrechts*, mittelſt Aufrechthaltung eines *rechtlichen Zuſtandes*, welcher darin beſteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen ſchützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, alſo Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menſchlichen Dingen die Beſeitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; ſo führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beſchützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Geſellſchaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, alſo Sicherſtellung des *öffentlichen Rechtes*. Dieſe ſcheint am vollkommenſten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der ſchützenden Macht, alſo die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander ſondert und trennt, ſo daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums ſcheint mir darin zu liegen, daß, weil Menſchen Menſchen bleiben, Einer ſo hoch geſtellt, ihm ſo viel Macht und Reichthum gegeben werden muß, daß *ihm für ſich nichts zu wünſchen übrig bleibt*; wodurch der ihm, wie Jedem, einwohnende Egoismus gleichſam durch Neutraliſation vernichtet wird und er nun, gleich als wäre er kein Menſch, befähigt iſt, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr ſein, ſondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies iſt der Urſprung des gleichſam übermenſchlichen Weſens, welches überall die Königswürde begleitet und ſie ſo himmelweit von der bloßen Präſidentur unterſcheidet.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; ſo kann dies leicht den wahren in Gefahr ſetzen.

Das *Eigenthumsrecht* entſteht, nach meiner Darſtellung, allein durch die *Bearbeitung* der Dinge. Dieſe ſchon oft ausgeſprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Beſtätigung darin, daß ſie ſogar in praktiſcher Hinſicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des Nordamerikaniſchen Ex-Präſidenten *Quincy Adams*, welche zu finden iſt in der Quarterly Review v. 1840, Nr. 130, wie auch, Franzöſiſch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will ſie hier Deutſch wiedergeben: „Einige Moraliſten haben das Recht der „Europäer, in den Landſtrichen der Amerikaniſchen Urvölker ſich „niederzulaſſen, in Zweifel gezogen. Aber haben ſie die Frage „reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, „beruht das Eigenthumsrecht der Indianer ſelbſt auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen „ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land „für ihren Unterhalt und Alles, was perſönliche Arbeit einem „Jeden noch außerdem verſchafft hätte, zuſichern. Aber welches „Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, ſeine Beute „verfolgend, zufällig durchlaufen hat?" u. ſ. f. (No [illegible])

Einen ganz anderartigen Beleg derſelben Wahrheit liefert die moraliſche Thatſache, daß, während das Geſetz die Wilddieberei eben ſo ſchwer, ja in manchen Ländern noch ſchwerer, als den Gelddiebſtahl beſtraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch dieſen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, ſondern der „Wilderer", ſofern er nichts Anderes ſich hat zu Schulden kommen laſſen, zwar mit einem Makel behaftet iſt, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundſätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moraliſchen und nicht auf dem bloß poſitiven Recht: das Wild aber iſt kein Gegenſtand der Bearbeitung, alſo auch nicht des moraliſch gültigen Beſitzes: das Recht darauf iſt daher gänzlich ein poſitives und wird moraliſch nicht anerkannt.

Dem *Strafrecht* ſollte, nach meiner Anſicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der *Menſch*, ſondern nur die *That* geſtraft wird, damit ſie künftig unterbleibe. Nach *Kant's* Darſtellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, iſt es der Menſch, welcher geſtraft wird. — Auch das Pönitenziarſyſtem will nicht ſowohl die That, als den Menſchen ſtrafen, damit er nämlich ſich beſſere: dadurch ſetzt es den eigentlichen Zweck der

Strafe, Abſchreckung von der That, zurück, um den ſehr problematiſchen der Beſſerung zu erreichen. Ueberall aber iſt es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verſchiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengeſetzte ſind. Erziehung iſt eine Wohlthat, Strafe ſoll ein Uebel ſeyn: das Pönitentiargefängniß ſoll Beides zugleich leiſten. — So groß ferner auch der Antheil ſeyn mag, den Rohheit und Unwiſſenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben; ſo darf man jene doch nicht als die Haupturſache derſelben betrachten; indem Unzählige in derſelben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umſtänden lebend, keine Verbrechen begehn. Die Hauptſache fällt alſo doch auf den perſönlichen, moraliſchen Charakter zurück: dieſer aber iſt, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, ſchlechterdings unveränderlich. Daher iſt eigentliche moraliſche Beſſerung gar nicht möglich; ſondern nur Abſchreckung von der That. Daneben läßt ſich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitsluſt allerdings erreichen: es wird ſich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgeſtellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das ſcheinbare Leiden derſelben das wirkliche überſteigen ſolle: die einſame Einſperrung leiſtet aber das Umgekehrte. Die große Pein derſelben hat keine Zeugen und wird von Dem, der ſie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, ſchreckt alſo nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Verſuchten mit dem entgegengeſetzten Pol des menſchlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Göthe richtig bemerkt:

„Wird uns eine rechte Qual zu Theil,
„Denn wünſchen wir uns Langeweil."

Die Ausſicht darauf wird ihn daher ſo wenig abſchrecken, wie der Anblick der palaſtartigen Gefängniſſe, welche auf Koſten der ehrlichen Leute für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber dieſe Pönitenziargefängniſſe als Erziehungsanſtalten betrachten; ſo iſt zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; ſtatt daß ſie hätten dieſen zuvorkommen ſollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben ſoll, beruht nicht darauf, daß ſie eine Buße für daſſelbe wäre; ſondern darauf, daß das Pfand

(Lombroso?)

X

dem Werth Deſſen, wofür es haftet, angemeſſen ſeyn muß. Daher iſt Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit ſeines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben ſo für die Sicherheit ſeines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. ſ. w. Pfand genug iſt. Zur Sicherſtellung des Lebens der Bürger iſt daher die Todesſtrafe nothwendig. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßſtab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der ethiſche Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Geſetz, mit Recht, auf das Fallenlaſſen eines Blumentopfes vom Fenſter Zuchthausſtrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, für den Sommer, Karrenſtrafe ſetzen, daſſelbe jedoch im Winter erlaubt ſeyn laſſen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochſen den Tod zu ſetzen, iſt zu viel, da die Erhaltung des Geſchlechts der Auerochſen nicht mit Menſchenleben erkauft werden darf. Ein ganz anderer Maaßſtab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, Jus talionis, der wahre Grund derſelben wäre. — Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff.) die Urſprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moraliſche Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewieſen. Sie ſteht als Thatſache feſt. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfaſſen, iſt es nöthig, die Gegenſätze bisweilen hart an einander zu ſtellen. An dieſen alſo vergegenwärtige man ſich, wie unermeßlich groß der angeborene Unterſchied zwiſchen Menſch und Menſch ausfällt, im Moraliſchen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stämpel des Genie's thront auf ſeinem Antlitz. Der niederträchtigen Phyſiognomie eines Andern iſt das Gepräge moraliſcher Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit von den Händen der Natur ſelbſt unverkennbar und unauslöſchlich aufgedrückt: er ſieht darein, als ſchämte er ſich ſeines Daſeyns. Dieſem Aeußern aber entſpricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß ſolche Unterſchiede, die das ganze Weſen des Menſchen umgeſtalten und durch nichts aufzuheben ſind, welche ferner, im Konflikt mit den Umſtänden, ſeinen Lebenslauf beſtimmen, ohne Schuld oder Verdienſt der damit Behafteten vorhanden ſeyn könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus iſt evident, daß der Menſch, in gewiſſem Sinn, ſein eigenes Werk ſeyn muß. Nun aber können wir andererſeits den Urſprung jener Unterſchiede empiriſch nachweiſen in der Beſchaffenheit der Eltern; und noch dazu iſt das Zuſammentreffen und die Verbindung dieſer Eltern offenbar das Werk höchſt zufälliger Umſtände geweſen. — Durch ſolche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewieſen auf den Unterſchied zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen an ſich der Dinge, als welcher allein die Löſung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelſt der Formen der Erſcheinung offenbart ſich das Ding an ſich: was daher aus dieſem ſelbſt hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, alſo auch am Bande der Urſächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier ſich uns darſtellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zuſammenhang wäre, in welchem inzwiſchen Alles was geſchieht durch Urſachen herbeigeführt, alſo nothwendig und von außen beſtimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des alſo erſcheinenden Weſens liegt. Freilich können wir hier die Löſung des Problems nur ganz von Weitem abſehn, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet ſagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber dieſe geheime, ja ſelbſt nur gleichnißweiſe zu denkende Leitung der Dinge gedenke ich, wie ſchon geſagt, ein Mal bei einer andern Gelegenheit mich auszulaſſen. —

Im §. 14 meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darſtellung des Egoismus, ſeinem Weſen nach, als deren Ergänzung folgender Verſuch, ſeine Wurzel aufzudecken, zu betrachten iſt. — Die Natur ſelbſt widerſpricht ſich geradezu, je nachdem ſie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von innen oder von außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat ſie in jedem Individuo: denn jedes iſt der ganze Wille zum Leben. Daher, ſei daſſelbe auch nur ein Inſekt, oder ein Wurm, die Natur ſelbſt aus ihm alſo redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung iſt Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehn, es iſt eigentlich nichts.“ So redet die Natur vom beſonderen

Standpunkte, alſo von dem des Selbſtbewußtſeyns aus, und hierauf beruht der **Egoismus** jedes Lebenden. Hingegen vom **allgemeinen** Standpunkt aus, — welches der des **Bewußtſeyns von anderen Dingen**, alſo der des objektiven Erkennens iſt, das für den Augenblick abſieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniß haftet, — alſo von außen, von der Peripherie aus, redet die Natur ſo: „Das Individuum iſt nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerſtöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geſchick dem launigſten und muthwilligſten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf ſie Jagd macht. Millionen neuer Individuen ſchaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; ſo wenig, wie die Kraft eines Spiegels erſchöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum iſt nichts." — Nur wer dieſen offenbaren Widerſpruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit ſeines eigenen Selbſt. Ich glaube in den erſten vier Kapiteln dieſes Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu ſolcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens ſich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach innen blickt, erkennt in ſeinem Weſen, welches ſein Wille iſt, das Ding an ſich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es ſich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet ſich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach außen; ſo iſt es auf dem Gebiete der Vorſtellung, der bloßen Erſcheinung, wo es ſich ſieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, ſonach als ein höchſt Unbedeutendes, ja gänzlich Verſchwindendes. Folglich iſt jedes, auch das unbedeutendeſte Individuum, jedes Ich, von innen geſehn, Alles in Allem; von außen geſehn hingegen, iſt es nichts, oder doch ſo viel wie nichts. Hierauf alſo beruht der große Unterſchied zwiſchen Dem, was nothwendig Jeder in ſeinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern iſt, mithin der **Egoismus**, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieſes Egoismus iſt unſer Aller Grundirrthum dieſer, daß wir einander gegenſeitig Nicht-Ich ſind. Hingegen iſt gerecht, edel, menſchenfreundlich ſeyn, nichts Anderes, als meine

Metaphyſik in Handlungen überſetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich ſind, iſt das Selbe, wie ſagen, daß die Metempſychoſenlehre, „Du wirſt einſt als Der, den du jetzt verletzeſt, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden,“ identiſch iſt mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies biſt Du.“ — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphyſiſchen Identität aller Weſen geht, wie ich öfter, beſonders §. 22 der Preisſchr. üb. d. Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie iſt aber deswegen nicht die Folge einer beſondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr iſt ſelbſt der ſchwächſte hinreichend, das principium individuationis zu durchſchauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichſten Charakter ſogar bei einem ſchwachen Verſtande finden, und iſt ferner die Erregung unſers Mitleids von keiner Anſtrengung unſers Intellekts begleitet. Es ſcheint vielmehr, daß die erforderte Durchſchauung des principii individuationis in Jedem vorhanden ſeyn würde, wenn nicht ſein Wille ſich ihr widerſetzte, als welcher, vermöge ſeines unmittelbaren, geheimen und despotiſchen Einfluſſes auf den Intellekt, ſie meiſtens nicht aufkommen läßt; ſo daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemeſſen iſt.

Die oben berührte Lehre von der Metempſychoſe entfernt ſich bloß dadurch von der Wahrheit, daß ſie in die Zukunft verlegt, was ſchon jetzt iſt. Sie läßt nämlich mein inneres Weſen an ſich ſelbſt erſt nach meinem Tode in Andern daſeyn, während, der Wahrheit nach, es ſchon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuſchung, vermöge deren ich deſſen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahlloſe Heer der Sterne allezeit über unſerm Haupte leuchtet, aber uns erſt ſichtbar wird, wann die eine nahe Erdenſonne untergegangen iſt. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint meine individuelle Exiſtenz, ſo ſehr ſie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überſtrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwiſchen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Weſens ſteht. Und weil jedes Individuum, in ſeiner Erkenntniß, dieſem Hinderniſſe unterliegt; ſo iſt es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über ſein eigenes

Weſen im Irrthum erhält: ſie iſt die *Maja* des Brahmanismus. Der Tod iſt eine Widerlegung dieſes Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, daß wir im Augenblick des Sterbens inne werden, daß eine bloße Täuſchung unſer Daſeyn auf unſere Perſon beſchränkt hatte. Sogar empiriſche Spuren hievon laſſen ſich nachweiſen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtſeyns im Gehirn, verwandten Zuſtänden, unter denen der magnetiſche Schlaf der hervorſtechendeſte iſt, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unſer Daſeyn über unſere Perſon hinaus und in andern Weſen ſich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendeſten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt ſogar durch die Fähigkeit das Abweſende, Entfernte, ja das Zukünftige zu erkennen, alſo durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieſer metaphyſiſchen Identität des Willens, als des Dinges an ſich, unter der zahlloſen Vielheit ſeiner Erſcheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinſamen Begriff der *Sympathie* bringen kann: 1) das *Mitleid*, welches, wie ich dargethan habe, die Baſis der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, caritas, iſt; 2) die *Geſchlechtsliebe* mit eigenſinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung iſt, das ſeinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die *Magie*, zu welcher auch der animaliſche Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren gehören. Demnach iſt *Sympathie* zu definiren: das empiriſche Hervortreten der metaphyſiſchen Identität des Willens, durch die phyſiſche Vielheit ſeiner Erſcheinungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48. *)

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Menſch hat ſein Daſeyn und Weſen entweder mit ſeinem Willen, d. h. ſeiner Einwilligung, oder ohne dieſe: im letztern Falle wäre eine ſolche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Exiſtenz eine ſchreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte Gerechtigkeit der Sache: wer ſchuldlos war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſeyn. Allein die ernſtliche und tiefe Löſung des Problems liegt in der chriſtlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das *αγαθον*, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1.) iſt: ſondern el delito mayor del hombre es haber nacido, (denn des Menſchen größte Schuld iſt daß er geboren ward) wie es, viel tiefer als jene Weiſen, der durch das Chriſtenthum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. In Folge dieſer Schuld alſo, die daher von ſeinem Willen ausgegangen ſeyn muß, bleibt der Menſch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich §. 63 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 505 ff.) geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Auguſtinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle weſentlich Sünder ſind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir ſollten, wir auch ſeyn müßten was wir ſollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlöſung aus unſerm jetzigen Zuſtande, wie ſolche nicht nur das

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 68 des erſten Bandes, oder SS. 544—572 der erſten Auflage.

Chriſtenthum, ſondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Engliſch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchſte Ziel darſtellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja Dem was wir ſind Entgegengeſetztes, zu werden. Weil wir aber ſind was wir nicht ſeyn ſollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun ſollten. Darum alſo bedürfen wir einer völligen Umgeſtaltung unſers Sinnes und Weſens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlöſung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; ſo liegt doch die Wurzel der Schuld in unſerer essentia et existentia, da aus dieſer das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach iſt eigentlich unſere einzige wahre Sünde die Erbſünde. Dieſe nun läßt der Chriſtliche Mythos zwar erſt, nachdem der Menſch ſchon dawar, entſtehn, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerſte Kern und Geiſt des Chriſtenthums iſt mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derſelbe: ſämmtlich lehren ſie eine ſchwere Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt; nur daß das Chriſtenthum hiebei nicht, wie jene ältern Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, alſo nicht die Schuld geradezu durch das Daſeyn ſelbſt geſetzt ſeyn, ſondern ſie durch eine That des erſten Menſchenpaares entſtehn läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdiſchen Grunddogma's, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden ſollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entſtehn des Menſchen ſelbſt die That ſeines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins iſt, und daher mit der essentia und existentia des Menſchen die Erbſünde, von der alle andern Sünden die Folge ſind, ſchon eintrat, das Jüdiſche Grunddogma aber eine ſolche Darſtellung nicht zuließ; ſo lehrte Auguſtinus in ſeinen Büchern de libero arbitrio, daß der Menſch nur als Adam vor dem Sündenfalle ſchuldlos geweſen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verſtrickt ſei. — Das Geſetz, ὁ νομος, im bibliſchen Sinn, fordert immerfort, daß wir unſer Thun ändern ſollen, während unſer Weſen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich iſt; ſo ſagt Paulus, daß Keiner vor dem Geſetz gerechtfertigt ſei: die Wiedergeburt in Jeſu Chriſto allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Menſch entſteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zuſtande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlöſung verſetzen. Dies iſt der Chriſtliche Mythos, in Hinſicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdiſche Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wunderſame Zuſätze erhalten müſſen, um ſich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Indiſchen Stammes. Jener gewaltſam überwundenen Schwierigkeit eben iſt es zuzuſchreiben, daß die Chriſtlichen Myſterien ein ſo ſeltſames, dem gemeinen Verſtande widerſtrebendes Anſehn erhalten haben, welches den Proſelytismus erſchwert, und wegen deſſen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derſelben zu faſſen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, ſich gegen ſie auflehnt und ſie wegzuexegiſiren ſucht, dadurch aber das Chriſtenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: ſo lange unſer Wille derſelbe iſt, kann unſere Welt keine andere ſeyn. Zwar wünſchen Alle erlöſt zu werden aus dem Zuſtande des Leidens und des Todes: ſie möchten, wie man ſagt, zur ewigen Seeligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; ſondern hingetragen möchten ſie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das iſt unmöglich. Denn die Natur iſt nur das Abbild, der Schatten unſers Willens. Daher wird ſie zwar uns nie fallen und zu nichts werden laſſen: aber ſie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch ſei, als ein Theil der Natur zu exiſtiren, erfährt Jeder an ſeinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach iſt allerdings das Daſeyn anzuſehn als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlöſung iſt: auch trägt es durchweg dieſen Charakter. In dieſem Sinne wird es daher von den alten Samanäiſchen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umſchweif, vom eigentlichen und urſprünglichen Chriſtenthum: ſogar das Judenthum ſelbſt enthält wenigſtens im Sündenfall (dieſer ſeiner redeeming feature) den Keim zu ſolcher Anſicht. Bloß das Griechiſche Heidenthum und der Islam ſind ganz optimiſtiſch;

daher im Erſteren die entgegengeſetzte Tendenz ſich wenigſtens im Trauerſpiel Luft machen mußte, der Islam aber, wie die neueſte, ſo auch die ſchlechteſte aller Religionen iſt. Als Zweck unſers Daſeyns iſt in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir beſſer nicht dawären. Dies aber iſt die wichtigſte aller Wahrheiten, die daher ausgeſprochen werden muß, ſo ſehr ſie auch mit der heutigen Europäiſchen Denkweiſe im Kontraſt ſteht; iſt ſie doch dagegen im ganzen nicht-islamiſirten Aſien die anerkannteſte Grundwahrheit.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; ſo haben wir, dem Geſagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, alſo ſein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das iſt, was die Religionen als die Selbſtverläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbſt iſt der Wille zum Leben. Die moraliſchen Tugenden, alſo Gerechtigkeit und Menſchenliebe, da ſie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entſpringen, daß der Wille zum Leben, das princ. individuationis durchſchauend, ſich ſelbſt in allen ſeinen Erſcheinungen wiedererkennt, ſind demzufolge zuvörderſt ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erſcheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz feſt befangen iſt, ſondern die Enttäuſchung ſchon eintritt; ſo, daß man gleichnißweiſe ſagen könnte, er ſchlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, ſind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grauſamkeit, Anzeichen des Gegentheils, alſo der tiefſten Befangenheit in jenem Wahn. Nächſtdem aber ſind jene moraliſchen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbſtverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtſchaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, dieſe erſte und wichtigſte Kardinaltugend, iſt eine ſo ſchwere Aufgabe, daß wer ſich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demſelben abwenden, alſo zur Reſignation leiten. Sind doch eben was die Rechtſchaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche ſie koſtet: in Kleinigkeiten wird ſie nicht bewundert. Ihr Weſen beſteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Laſten und Leiden, welche das Leben mit ſich bringt, nicht, durch Liſt oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, ſondern ſelbſt trägt, was ihm beſchieden iſt; wodurch er die volle Laſt des dem Menſchenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, dieſe eigentliche Beſtimmung des Menſchenlebens, ihre Folge ſind, dieſe aber zur Reſignation hinleiten. Noch ſchneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menſchenliebe, **caritas**, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man ſogar die urſprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet ſich daher von dieſen einen größeren Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieſer Tugend beſeelt iſt, hat ſein eigenes Weſen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er ſein eigenes Loos mit dem der Menſchheit überhaupt: dieſes nun aber iſt ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer alſo, indem er jedem zufälligen Vortheil entſagt, für ſich kein anderes, als das Loos der Menſchheit überhaupt will, kann auch dieſes nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und ſeine Genüſſe muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entſagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun dieſemgemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art ſchon durch die vollkommenſte Ausübung der moraliſchen Tugenden herbeigeführt werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askeſe im allerengſten Sinne, alſo das Aufgeben jedes Eigenthums, das abſichtliche Aufſuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbſtpeinigung, das Faſten, das härene Hemd und die Kaſteiung, als überflüſſig verworfen. Die Gerechtigkeit ſelbſt iſt das härene Hemd, welches dem Eigener ſtete Beſchwerde bereitet, und die Menſchenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Faſten *). Weil ferner das Ziel, zu welchem die moraliſchen Tugenden führen, das hier nachgewieſene iſt; ſo ſagt die Vedantaphiloſophie *) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Reſignation, alſo die Wiedergeburt, eingetreten iſt, alsdann die Moralität oder Immoralität des früheren Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen ſo oft angeführten Spruch: **finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo. (Sancara, sloca 32.)** So anſtößig nun dieſe Anſicht Manchen ſeyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Beſtrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt, wie denn auch der gute Windiſchmann jene Lehre, indem er ſie darlegt, perhorreſcirt; ſo wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehn vermag, finden, daß dieſelbe am Ende übereinſtimmt mit jener Chriſtlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, ſondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube ſeelig mache, und daß wir daher durch unſer Thun nie gerechtfertigt werden können, ſondern nur vermöge der Verdienſte des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es iſt ſogar leicht abzuſehn, daß, ohne ſolche Annahmen, das Chriſtenthum endloſe Strafen für Alle, und der Brahmanismus endloſe Wiedergeburten für Alle aufſtellen müßte, es alſo in Beiden zu keiner Erlöſung käme. Die ſündlichen Werke und ihre Folgen müſſen, ſei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener beſſerer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden; ſonſt hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden ſie gleichgültig. Die moraliſchen Tugenden ſind eben nicht der letzte Zweck, ſondern nur eine Stufe zu demſelben. Dieſe Stufe iſt im Chriſtlichen Mythos bezeichnet durch das Eſſen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, mit welchem die moraliſche Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbſünde eintritt. Dieſe ſelbſt iſt in

---

*) Sofern man hingegen die Askeſe gelten läßt, wäre die in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral gegebene Aufſtellung der letzten Triebfedern des menſchlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Intereſſe der ſyſtematiſchen Konſequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der in

---

Europa geltenden philoſophiſchen Ethik geſtellt war, dieſe vierte Triebfeder ſtillſchweigend übergangen werden.

*) Siehe F. H. H. Windiſchmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum pp. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I. pp. 340, 356, 360.

Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung deſſelben hingegen, in Folge aufgegangener beſſerer Erkenntniß, iſt die Erlöſung. Zwiſchen dieſen Beiden alſo liegt das Moraliſche: es begleitet den Menſchen als eine Leuchte auf ſeinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythiſch, vom Eintritt der Erbſünde bis zur Erlöſung durch den Glauben an die Mittlerſchaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke ſind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlöſung, als Abſorbtion in das Brahm, oder, bei den Buddhaiſten, als Nirwana, eintritt.

Wenn manche alte Philoſophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (ſiehe Clem. Alex. strom. III. p. 400 sqq.), ganz ſo wie der Apoſtel Paulus, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derſelben befreit zu werden wünſchen; ſo verſtehn wir den eigentlichen und wahren Sinn dieſer Klage, ſofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille ſelbſt iſt, objektiv angeſchaut, als räumliche Erſcheinung.

In der Stunde des Todes entſcheidet ſich, ob der Menſch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieſer nicht mehr angehört, ſondern — — — —: für dieſen Gegenſatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil dieſe ſämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen ſind, daher dieſer angehören, folglich das abſolute Gegentheil deſſelben auf keine Weiſe ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation ſtehn bleibt. Inzwiſchen iſt der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „haſt du genug? willſt du aus mir hinaus?“ Damit ſie oft genug geſchehe, iſt das individuelle Leben ſo kurz. In dieſem Sinne gedacht ſind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man ſie im Upaniſchad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und eben ſo die Chriſtliche Fürſorge für gehörige Benutzung der Sterbeſtunde, mittelſt Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die Chriſtlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dieſes ſich wünſchen, beweiſt eben nur, daß ſie nicht mehr auf dem Chriſtlichen Standpunkt ſtehn, welcher der der Verneinung des

Willens zum Leben iſt, ſondern auf dem der Bejahung, welcher der heidniſche iſt.

Der aber wird am wenigſten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er ſchon jetzt nichts iſt, und der mithin keinen Antheil mehr an ſeiner individuellen Erſcheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichſam verbrannt und verzehrt hat, ſo daß kein Wille, alſo keine Sucht nach individualem Daſeyn in ihm mehr übrig iſt.

Die Individualität inhärirt zwar zunächſt dem Intellekt, der, die Erſcheinung abſpiegelnd, der Erſcheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber ſie inhärirt auch dem Willen, ſofern der Charakter individuell iſt: dieſer ſelbſt jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt alſo dem Willen nur in ſeiner Bejahung, nicht aber in ſeiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moraliſchen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine ſolche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numeriſchen Identität des innern Weſens alles Lebenden entſpringt *). Dieſe Identität iſt aber eigentlich nur im Zuſtande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da ſeine Bejahung (Sanſara) die Erſcheinung deſſelben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erſcheinungswelt, Diverſität aller Weſen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entſpringen aus einer Wurzel; und eben ſo andrerſeits Welt des Dinges an ſich, Identität aller Weſen, Gerechtigkeit, Menſchenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugſam gezeigt habe, ſchon die moraliſchen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Weſen entſtehn, dieſe aber nicht in der Erſcheinung, ſondern nur im Dinge an ſich, in der Wurzel aller Weſen liegt; ſo iſt die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben iſt.

Ein Folgeſatz des Geſagten iſt, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menſchliche gebe. Denn wir ſehn, daß ſchon dieſe hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er ſich

---

*) Vergl. die beiden Grundprobl. der Ethik S. 274.

ſelbſt verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animaliſcher Natur iſt, wegfällt. Dies wird uns weniger anſtößig erſcheinen, wenn wir erwägen, daß wir ſogar die möglichſt vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu verſuchsweiſe annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endloſe Zeit hindurch beſtehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen ſtets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Weſen aller Dinge im Grunde Eines iſt, ſo iſt alle Erkenntniß deſſelben nothwendig tautologiſch: iſt es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommenſten Intelligenzen bald gefaßt ſeyn würde; was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endloſe Zeit hindurch? Auch von dieſer Seite alſo werden wir dahin gewieſen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen ſeyn kann: weil aber alles Wollen Irrſal iſt; ſo bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem ſie bis dahin zu ſeinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann ſelbſt die vollkommenſte mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsſtufe ſeyn zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann: ja, eine ſolche kann im Weſen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einſicht einnehmen.

In Uebereinſtimmung mit allen dieſen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewieſenen, Urſprung der Erkenntniß aus dem Willen, den ſie, indem ſie ihm zu ſeinen Zwecken dienſtbar iſt, eben dadurch in ſeiner Bejahung abſpiegelt, während das wahre Heil in ſeiner Verneinung liegt, ſehn wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Myſtik und Myſterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört, daher derſelbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die ſinnliche Anſchauung aber durch ſymboliſche Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus ſogar durch die geforderte Einſtellung alles Denkens und Anſchauens, zum Behuf der tiefſten Einkehr in den Grund des eigenen Selbſt, unter mentaler Ausſprechung des myſteriöſen Oum. — Myſtik, im weiteſten

Sinne, iſt jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Deſſen, wohin weder Anſchauung noch Begriff, alſo überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Myſtiker ſteht zum Philoſophen dadurch im Gegenſatz, daß er von innen anhebt, dieſer aber von außen. Der Myſtiker nämlich geht aus von ſeiner innern, poſitiven, individuellen Erfahrung, in welcher er ſich findet als das ewige, alleinige Weſen u. ſ. f. Aber mittheilbar iſt hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf ſein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philoſoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinſamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erſcheinung, und von den Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns, wie ſie ſich in Jedem vorfinden. Seine Methode iſt daher die Reflexion über alles Dieſes und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er ſoll ſich daher hüten, in die Weiſe der Myſtiker zu gerathen und etwan, mittelſt Behauptung intellektualer Anſchauungen oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, poſitive Erkenntniß von Dem vorſpiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchſtens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philoſophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß ſie alle nicht zu begründenden Annahmen verſchmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was ſich in der anſchaulich gegebenen Außenwelt, in den unſern Intellekt konſtituirenden Formen zur Auffaſſung derſelben und in dem Allen gemeinſamen Bewußtſeyn des eigenen Selbſt ſicher nachweiſen läßt. Dieſerhalb muß ſie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß ſich auf die Welt beſchränken: was dieſe ſei, im tiefſten Innern ſei, allſeitig auszuſprechen, iſt Alles, was ſie redlicherweiſe leiſten kann. — Dieſem nun entſpricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, alſo mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, iſt ſie genöthigt (am Schluſſe des vierten Buchs), als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Troſt hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein abſolutes Nichts ſei. — Hier nun gerade iſt es, wo der Myſtiker poſitiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Myſtik übrig bleibt. Wer inzwiſchen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philoſophie ihn leiten kann, dieſe Art von Ergänzung wünſcht, der findet ſie am ſchönſten und reichlichſten im Oupnekhat, ſodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, ſtellenweiſe im Jakob Böhm, beſonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, les torrens, und im Angelus Sileſius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateiniſcher und eine andere in Deutſcher Ueberſetzung geliefert hat, auch in noch manchen andern Werken. Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß die Myſtik der Sufi ſich hauptſächlich äußert als ein Schwelgen in dem Bewußtſeyn, daß man ſelbſt der Kern der Welt und die Quelle alles Daſeyns iſt: zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Exiſtenz und ihren Leiden möglich iſt, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Myſtik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel ſtärker hervor, und in der Chriſtlichen Myſtik iſt dieſe ganz vorherrſchend, ſo daß jenes pantheiſtiſche Bewußtſeyn, welches aller Myſtik weſentlich iſt, hier erſt ſekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieſer Verſchiedenheit der Auffaſſung entſprechend hat die Mohammedaniſche Myſtik einen ſehr heitern Charakter, die Chriſtliche einen düſtern und ſchmerzlichen, die der Hindu, über Beiden ſtehend, hält auch in dieſer Hinſicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askeſis, d. i. abſichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Myſticismus, d. i. Bewußtſeyn der Identität ſeines eigenen Weſens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, ſtehn in genaueſter Verbindung; ſo daß wer ſich zu einem derſelben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, ſelbſt gegen ſeinen Vorſatz, geleitet wird. — Nichts kann überraſchender ſeyn, als die Uebereinſtimmung der jene Lehren vortragenden Schriftſteller unter einander, bei der allergrößten Verſchiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felſenfeſten Sicherheit und innigen Zuverſicht, mit der ſie den Beſtand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretiſch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma feſthält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wiſſen ſie meiſtentheils nicht von einander, ja die Indiſchen, Chriſtlichen, Mohammedaniſchen Myſtiker, Quietiſten und Asketen ſind ſich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiſte ihrer Lehren. Ein höchſt auffallendes Beiſpiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Vedas, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat B. 1. S. 63, welche den Inhalt jener Franzöſiſchen Schrift in größter Kürze, aber genau und ſogar mit denſelben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt ſeyn konnte. Selbſt die Chriſtlichen Quietiſten werden oft wenig oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutſchen Theologie,“ oder Gichtel von jenen Erſteren. Ebenfalls hat der große Unterſchied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen weſentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um ſo mehr beweiſt ihre große, innere Uebereinſtimmung, bei der Feſtigkeit und Sicherheit ihrer Auſſagen, daß ſie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich iſt, ſondern nur wenigen Begünſtigten zu Theil wird, daher ſie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen, nicht zu zweifeln iſt. Um dies Alles zu verſtehn, muß man ſie aber ſelbſt leſen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand ſich begnügen: denn Jeder muß ſelbſt vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntſchaft mit dem Quietismus alſo empfehle ich beſonders die Deutſche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos*), den Gichtel: imgleichen ſind, als praktiſche Belege und Beiſpiele des tiefen Ernſtes der Askeſe, das in neueſter Zeit von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebſt deſſen Geſchichte von Port-royal, wie auch die histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert ſehr leſenswerth; womit jedoch alles Bedeutende in dieſer Gattung keineswegs erſchöpft ſeyn ſoll. Wer ſolche Schriften geleſen und ihren Geiſt mit dem der Askeſe und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite ſpricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philoſophie, welche konſequenterweiſe jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geſchehn kann, indem ſie die Repräſentanten derſelben für Betrüger oder Verrückte erklärt, ſchon dieſerhalb nothwendig falſch ſeyn muß. In dieſem Falle nun aber befinden ſich alle Europäiſchen Syſteme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine ſeltſame Verrücktheit müßte es ſeyn, die ſich unter den möglichſt weit verſchiedenen Umſtänden und Perſonen, mit ſolcher Uebereinſtimmung ausſpräche und dabei von den älteſten und zahlreichſten Völkern der Erde, nämlich von etwan ⅔ aller Bewohner Aſiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahin geſtellt ſeyn laſſen darf keine Philoſophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil daſſelbe mit dem aller Metaphyſik und Ethik, dem Stoffe nach, identiſch iſt. Hier iſt alſo ein Punkt, wo ich jede Philoſophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß ſie ſich darüber ausſpreche. Und wenn, im Urtheil der Zeitgenoſſen, die paradoxe und beiſpielloſe Uebereinſtimmung meiner Philoſophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anſtoßes erſcheint; ſo ſehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derſelben auf den proteſtantiſchen Univerſitäten.

---

*) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687. gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus jenen asketiſchen Grundcharakter, den meine Philoſophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Proteſtantismus, zumal in ſeiner heutigen Geſtalt, dies zu vertuſchen ſucht. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz“ bezeichnen, nachgewieſen und daß ſolche dem urſprünglichen und ächten Chriſtenthum weſentlich eigen ſind gründlich dargethan. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber eben Dieſes als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefſte Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinſterung des Geiſtes, die nur daraus erklärlich iſt, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tauſend andere in Deutſchland, völlig verdorben und auf immer verſchroben ſind durch die miſerable Hegelei, dieſe Schule der Plattheit, dieſen Heerd des Unverſtandes und der Unwiſſenheit, dieſe kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als ſolche zu erkennen anfängt und die Verehrung derſelben bald der Däniſchen Akademie allein überlaſſen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus iſt, für den ſie ins Feld tritt:

> Car ils suivront la créance et estude,
> De l'ignorante et sotte multitude,
> Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
>
> Rabelais.

Allerdings iſt im ächten und urſprünglichen Chriſtenthum, wie es ſich, vom Kern des N. T. aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketiſche Tendenz unverkennbar: ſie iſt der Gipfel zu welchem Alles emporſtrebt. Als die Hauptlehre derſelben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (dieſen erſten und wichtigſten Schritt in der Verneinung des Willens) ſchon im N. T. ausgeſprochen.*) Auch *Strauß*, in ſeinem Leben Jeſu (Bd. 1. S. 618 erſte Aufl.), ſagt hinſichtlich der, Math. 19, 11 ff. gegebenen, Empfehlung der Eheloſigkeit: „man hat, „um Jeſum nichts den jetzigen Vorſtellungen zuwiderlaufendes „ſagen zu laſſen, ſich beeilt, den Gedanken *einzuſchwärzen*, „daß Jeſus nur mit Rückſicht auf die Zeitumſtände und um die „apoſtoliſche Thätigkeit ungehindert zu laſſen, die Eheloſigkeit anrühme: allein im Zuſammenhange liegt davon noch weniger eine „Andeutung, als in der verwandten Stelle 1 Cor. 7, 25 ff; „ſondern es iſt auch hier wieder einer der Orte, wo *asketiſche* „*Grundſätze*, wie ſie unter den Eſſenern und wahrſcheinlich „weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jeſu durchſcheinen." — Dieſe asketiſche Richtung tritt ſpäter entſchiedener auf, als Anfangs, wo das Chriſtenthum, noch Anhänger ſuchend, ſeine Forderungen nicht zu hoch ſpannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird ſie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Chriſtenthum, bloß als ein Kompromiß mit der ſündlichen Natur des Menſchen, als ein Zugeſtändniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchſte anzuſtreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in dieſem Sinne erhält ſie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar ſei. Aber als die höhere Weihe des Chriſtenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgeſtellt: durch dieſe allein erlangt man die Siegerkrone, welche ſogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

---

*) Math. 19, 11. ff. — Luc. 20, 35—37. — 1 Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1 Theſſ. 4, 3. — 1. Joh 3, 3. —) Apokal. 14, 4. —

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Chriſtenthums ſtammendes Zeugniß über dieſen Punkt iſt die von Clemens Alexandrinus (Strom. III, 6 et 9.) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: *Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, ἁι γυναικες, τικτετε. — τουτ' εστι, μεχρις αν ἁι επιθυμιαι ενεργωσι*, ſetzt Clemens c. 9. hinzu, woran er ſogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13. aus demſelben Evangelio: *πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ἠρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ.* d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geſchlechtsunterſchied weggefallen ſeyn wird.

Am weiteſten ſind in dieſem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: ſchon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnoſtiker, die Marcioniten, die Montaniſten, Valentinianer und Kaſſianer; jedoch nur indem ſie, mit rückſichtsloſer Konſequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß, völlige Enthaltſamkeit *εγκρατειαν*, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitſehenden Politik zuwider lief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Auguſtinus: nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiant in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltſamkeit, die *ἁγνεια*. Origenes, der ſich bekanntlich deshalb entmannt hat, giebt als Urſache der Ehe an: *ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του Θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ.* (exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum, (de pudicitia, c. 16.) und ſagt: matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum. (de exhort. castit. c. 9.) Ja, Auguſtinus ſelbſt bekennt ſich ganz und gar zu dieſer Lehre und allen ihren Folgen, indem er ſagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi. (de bono conjugali c. 10.) — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur. (de bono viduitatis, c. 23.) Man ſieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen dieſen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Auguſtins findet man zuſammengeſtellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu, u. ſ. w. und kann ſich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Chriſtenthum die Ehe eine bloße Konceſſion war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben ſollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltſamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war.

Denen aber, welche nicht ſelbſt auf die Quellen zurückgehn wollen, empfehle ich, zur Beſeitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede ſtehende Tendenz des Chriſtenthums, zwei Schriften: Carové, über das Cölibatgeſetz, 1832, und Lind, de coelibatu Christianorum per tria priora secula. Havniae, 1839. Es ſind jedoch keineswegs die eigenen Anſichten dieſer Schriftſteller, auf die ich verweiſe, da ſolche der meinigen entgegengeſetzt ſind, ſondern ganz allein die von ihnen ſorgfältig geſammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftſteller Gegner des Cölibats ſind, der Erſtere ein rationaliſtiſcher Katholik, der Andere ein proteſtantiſcher Kandidat, welcher ganz und gar als ein ſolcher redet. In der zuerſt genannten Schrift finden wir, Bd. 1. S. 166, in jener Rückſicht folgendes Reſultat ausgeſprochen: „der kirchlichen Anſicht
„zufolge, — wie bei den kanoniſchen Kirchenvätern, in den Synodal-
„und den päpſtlichen Belehrungen und in unzähligen
„Schriften rechtgläubiger Katholiken zu leſen, — wird die immerwährende
„Keuſchheit eine göttliche, himmliſche, engliſche Tugend
„genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhülfe dazu
„vom ernſten Bitten um dieſelbe abhängig gemacht. — Daß dieſe
„Auguſtiniſche Lehre ſich bei Caniſius und im Tridentinum als
„immer gleicher Kirchenglaube ausgeſprochen findet, haben wir
„bereits nachgewieſen. Daß ſie aber bis auf den heutigen Tag
„als Glaubenslehre feſtgehalten worden, dafür mag das Juniheft,
„1831, der Zeitſchrift „„der Katholik““ hinreichendes Zeugniß
„ablegen: daſelbſt S. 263, heißt es: „„Im Katholicismus erſcheint
„„die Beobachtung einer ewigen Keuſchheit, um Gotteswillen,
„„an ſich als das höchſte Verdienſt des Menſchen.
„„Die Anſicht, daß die Beobachtung der beſtändigen Keuſchheit
„„als Selbſtzweck den Menſchen heilige und erhöhe, iſt, wie
„„hievon jeder unterrichtete Katholik die Ueberzeugung hat, in
„„dem Chriſtenthum, ſeinem Geiſt und ſeiner ausdrücklichen Vorſchrift
„„nach, tief gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen
„„Zweifel hierüber abgeſchnitten.““ — — — Es muß
„allerdings von jedem Unbefangenen zugeſtanden werden, nicht
„nur, daß die vom „„Katholiken““ ausgeſprochene Lehre wirklich
„katholiſch iſt, ſondern auch, daß die vorgebrachten Erweis-

„gründe für eine katholiſche Vernunft durchaus unwiderleglich
„ſeyn mögen, da ſie ſo recht aus der kirchlichen Grundanſicht
„der Kirche vom Leben und ſeiner Beſtimmung geſchöpft ſind.“
— Ferner heißt es ebendaſelbſt S. 270: „Wenn gleich ſowohl
„**Paulus** das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch
„jüdiſchere Verfaſſer des Hebräerbriefes gebietet, „„die Ehe ſolle in
„Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehebett unbefleckt,““
„(Hebr 13, 4.); ſo iſt darum doch die Hauptrichtung dieſer beiden
„Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden
„das Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die
„Schwächeren, und nur als ſolcher unverletzt zu halten. Das
„höchſte Streben dagegen war auf völlige, materielle Entſelbſtung
„gerichtet. Das Selbſt ſoll ſich von Allem abwenden und enthalten,
„was nur **ihm** und was ihm nur **zeitlich** zur Freude gereicht.“
— Endlich noch S. 288: „Wir ſtimmen dem Abte
„**Zaccaria** bei, welcher den Cölibat (nicht das Cölibatgeſetz)
„vor Allem aus der Lehre Chriſti und des Apoſtels Paulus abgeleitet
„wiſſen will.“

Was dieſer eigentlich Chriſtlichen Grundanſicht entgegengeſtellt wird, iſt überall und immer nur das A. T. mit ſeinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt beſonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Klemens, woſelbſt er, gegen die oben genannten enkratiſtiſchen Ketzer polemiſirend, ihnen ſtets nur das Judenthum, mit ſeiner optimiſtiſchen Schöpfungsgeſchichte, entgegenſtellt, mit welcher die neuteſtamentliche, weltverneinende Richtung allerdings im Widerſpruch ſteht. Allein die Verbindung des N. T. mit dem alten iſt im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Chriſtliche Lehre bot dieſes, wie geſagt, nur in der Geſchichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im A. T. iſolirt daſteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangeliſchen Darſtellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des A. T., welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil ſie ſeine Lehren im Widerſtreit mit den ihrigen finden. Nicht das Judenthum, mit ſeinem παντα καλα λιαν, ſondern Brahmanismus und Buddhaismus ſind, dem Geiſte und der ethiſchen Tendenz nach, dem Chriſtenthum verwandt. Der Geiſt und die ethiſche Tendenz ſind aber das Weſentliche einer Religion, nicht die Mythen in welche ſie ſolche kleidet. Ich gebe daher den Glaußen nicht auf, daß die Lehren des Chriſtenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten ſind. Vermöge dieſes Urſprungs (oder wenigſtens dieſer Uebereinſtimmung), gehört das Chriſtenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menſchheit ab, welcher im Gegenſatz ſteht zu dem falſchen, platten und verderblichen Optimismus, der ſich im Griechiſchen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darſtellt. Die Zendreligion hält gewiſſermaaßen das Mittel, indem ſie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein peſſimiſtiſches Gegengewicht hat. Aus dieſer Zendreligion iſt, wie J. G. Rhode, in ſeinem Buche: „die heilige Sage des Zendvolks“ gründlich nachgewieſen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd iſt Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine ſehr untergeordnete Rolle ſpielt, ja, faſt ganz verſchwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meſchian und Meſchiane) aus dem Zend-Aveſta ſtammt, als peſſimiſtiſches Element übrig bleibt, jedoch in Vergeſſenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Chriſtenthum wieder aufgenommen wird. Inzwiſchen ſtammt Ormuzd ſelbſt aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region deſſelben: er iſt nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menſchen rivaliſirende Gott des Firmaments und der Atmoſphäre; wie dies ſehr richtig nachgewieſen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in ſeiner Schrift „über die Verwandſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionen des Orients.“ Dieſer Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Chriſtenthum, da es in Judäa entſtand, übergehn, deſſen kosmopolitiſchem Charakter zufolge er jedoch ſeine Eigennamen ablegte, um in der Landesſprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenſchlichen Individuen bezeichnet zu werden, als ϑεος, Deus, welches vom Sanſkrit Deva kommt, (wovon auch devil, Teufel) oder bei den Gothiſch-Germaniſchen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan ſtammende Wort God, Gott. Ebenſo nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum ſtammenden Islam, den in Arabien auch ſchon früher vorhandenen Namen Allah an. In China erwächſt den Miſſionarien ihre erſte Verlegenheit daraus, daß die Chineſiſche Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat; da die drei Religionen China's keine Götter kennen.

Wie dem übrigens auch ſeyn möge, dem eigentlichen Chriſtenthum iſt jenes παντα καλα λιαν des A. T. wirklich fremd: denn von der Welt wird im N. T. durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja deſſen Beherrſcher der Teufel iſt.*) Dies ſtimmt zu dem asketiſchen Geiſte der Verläugnung des eigenen Selbſt und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenloſe Liebe des Nächſten, ſelbſt des Feindes, der Grundzug iſt, welchen das Chriſtenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtſchaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man ſo ſehr den Kern von der Schaale zu unterſcheiden, wie beim Chriſtenthum. Eben weil ich dieſen Kern hoch ſchätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umſtände: ſie iſt jedoch dicker, als man meiſtens denkt.

Der Proteſtantismus hat, indem er die Askeſe und deren Centralpunkt, die Verdienſtlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich ſchon den innerſten Kern des Chriſtenthums aufgegeben und iſt inſofern als ein Abfall von demſelben anzuſehn. Dies hat ſich in unſern Tagen herausgeſtellt in dem allmäligen Uebergang deſſelben in den platten Rationalismus, dieſen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübſch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich misrathen ſeyn müßte), und der, wenn man nur in gewiſſen Stücken ſich ſeinem

---

*) z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloſſ. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1 Joh. 2, 15—17 und 4, 4. 5. Bei dieſer Gelegenheit kann man ſehn, wie gewiſſe proteſtantiſche Theologen in ihren Bemühungen, den Text des N. T. ihrer rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen und unſäglich platten Weltanſicht gemäß zu misdeuten, ſo weit gehn, daß ſie dieſen Text in ihren Ueberſetzungen geradezu verfälſchen. So hat denn H. A. Schott, in ſeiner dem Griesbachiſchen Texte 1805 beigegebenen neuen lateiniſchen Verſion das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei überſetzt, 1 Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloſſ. 2, 20. στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther das Wort überall ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübſchere Welt ſorgen wird (bei der nur zu beklagen iſt, daß ſie eine ſo fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte proteſtantiſche Paſtoren ſeyn: aber das iſt kein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt die Lehre von der tiefen Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt und dem Drange des Herzens nach Erlöſung daraus, welche jedoch nur durch die ſchwerſten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbſt, alſo durch eine gänzliche Umkehrung der menſchlichen Natur erlangt werden kann. — Luther mochte, vom praktiſchen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel ſeiner Zeit, die er abſtellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenſo vom theoretiſchen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre iſt, deſto mehr ſteht ſie, der im Ganzen niedrig und ſchlecht geſinnten Menſchennatur gegenüber, dem Misbrauch offen: darum ſind im Katholicismus der Misbräuche ſo ſehr viel mehr und größere, als im Proteſtantismus. So z. B. iſt das Mönchsthum, dieſe methodiſche und, zu gegenſeitiger Ermuthigung, gemeinſam betriebene Verneinung des Willens, eine Anſtalt erhabener Art, die aber eben darum meiſtens ihrem Geiſte untreu wird. Die empörenden Misbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiſte Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derſelben kam er dahin, vom Chriſtenthum ſelbſt möglichſt viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächſt es auf die Worte der Bibel beſchränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit gieng, indem er, im asketiſchen Princip, das Herz deſſelben angriff. Denn nach dem Austreten des asketiſchen Princips trat nothwendig bald das optimiſtiſche an ſeine Stelle. Aber Optimismus iſt, in den Religionen, wie in der Philoſophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen ſcheint mir der Katholicismus ein ſchmählich misbrauchtes, der Proteſtantismus aber ein ausgeartetes Chriſtenthum zu ſeyn, das Chriſtenthum überhaupt alſo das Schickſal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, ſobald es unter Menſchen beſtehn ſoll.

Dennoch aber hat, ſelbſt im Schooß des Proteſtantismus, der weſentlich asketiſche und enkratitiſche Geiſt des Chriſtenthums ſich wieder Luft gemacht und iſt daraus zu einem in ſolcher

Größe und Beſtimmtheit nie zuvor dageweſenen Phänomen hervorgegangen, in der höchſt merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, geſtiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Dieſe Sektirer ſind bereits auf 6000 angewachſen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neuyork und Kentucki inne haben, vorzüglich im Diſtrikt Neu-Libanon, bei Naſſau-village. Der Grundzug ihrer religiöſen Lebensregel iſt Eheloſigkeit und gänzliche Enthaltſamkeit von aller Geſchlechtsbefriedigung. Dieſe Regel wird, wie ſelbſt die ſonſt auf alle Weiſe ſie verhöhnenden und verſpottenden Engliſchen und Nord-Amerikaniſchen Beſucher einmüthig zugeben, ſtreng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schweſtern ſogar bisweilen das ſelbe Haus bewohnen, am ſelben Tiſche eſſen, ja, in der Kirche beim Gottesdienſte gemeinſchaftlich tanzen. Denn wer jenes ſchwerſte aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn: er iſt der Sieger, er hat überwunden. Ihre Geſänge in der Kirche ſind überhaupt heiter, ja, zum Theil luſtige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Geſange der Uebrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt ſchließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erſchöpfung fortgeſetzt wird. Zwiſchen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleiſch ertödtet zu haben! denn Dieſes hier iſt der alleinige Gebrauch, den wir von unſern widerſpänſtigen Gliedern machen.“ An die Eheloſigkeit knüpfen ſich von ſelbſt die meiſten übrigen Beſtimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, ſondern Gütergemeinſchaft. Alle ſind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie ſind induſtriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben ſie die beneidenswerthe Vorſchrift, alles unnöthige Geräuſch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitſchenknallen, ſtarkes Klopfen u. ſ. w. Ihre Lebensregel ſprach Einer von ihnen ſo aus: „Führet ein Leben der Unſchuld und Reinheit, liebt euren Nächſten, wie euch ſelbſt, lebt mit allen Menſchen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeiten gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne dieſe kann Keiner den Herrn ſchauen. Thut Allen Gutes, ſo weit Gelegenheit iſt und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, ſondern prüfen die ſich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch ſteht Jedem der Austritt frei: höchſt ſelten wird Einer, *wegen Vergehungen, ausgeſtoßen.* Zugebrachte Kinder werden ſorgfältig erzogen, und erſt wann ſie erwachſen ſind, thun ſie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroverſen ihrer Vorſteher mit anglikaniſchen Geiſtlichen dieſe meiſtens den Kürzeren ziehn, da die Argumente aus neuteſtamentlichen Bibelſtellen beſtehn. — Ausführlichere Berichte über ſie findet man vorzüglich in Maxwell's run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's history of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der Deutſchen Zeitſchrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Wie nimmt ſich, ſolchen Thatſachen gegenüber, Luther's Behauptung aus: **ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur.** (Catech. maj.) — ?

Wenn gleich das Chriſtenthum, im Weſentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Aſien damals ſchon lange und ſogar beſſer wußte; ſo war daſſelbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geiſtesrichtung der Europäiſchen Völker gänzlich umgeſtaltet wurde. Es lehrte ſie nämlich hinwegſehn über das enge, armſälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbſtzweck, ſondern als einen Zuſtand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelſt moraliſcher Verdienſte, ſchwerer Entſagung und Verläugnung des eigenen Selbſt, ſich emporſchwingen könne zu einem beſſern, uns unbegreiflichen Daſeyn: kurz, es lehrte die große Wahrheit der Verneinung des Willens zum Leben. Dieſe aber war neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über daſſelbe nicht ernſtlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, ſehe wie noch Cicero (pro Cluentio c. 61) und Salluſt (Catil. c. 47.) vom Zuſtande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in faſt allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptſache Kinder geblieben, und wurden darin ſogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempſychoſe lehrten. Daß ein Paar Philoſophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinſichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Chriſtenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit, nämlich das Bedürfniß der Erlöſung aus einem Daſeyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen iſt, und die Erreichbarkeit derſelben durch Verneinung des Willens, alſo durch ein entſchiedenes der Natur Entgegentreten, iſt ohne allen Vergleich die wichtigſte, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menſchengeſchlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen ſchwer zu faſſen; wie denn alles bloß allgemein und abſtrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menſchen ganz unzugänglich iſt. Daher bedurfte es für dieſe, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktiſchen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines *mythiſchen Vehikels* derſelben, gleichſam eines Gefäßes, ohne welches jene ſich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem ſtets ſich an das jedes Mal hiſtoriſch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuſchließen beſtrebt ſeyn. Was, bei der niedrigen Geſinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktiſchen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um ſein Leitſtern zu ſeyn. So ſind denn die oben genannten Glaubenslehren zu betrachten als die heiligen Gefäße, in welchen die ſeit mehreren Jahrtauſenden, ja vielleicht ſeit dem Beginn des Menſchengeſchlechts erkannte und ausgeſprochene große Wahrheit, die jedoch an ſich ſelbſt, in Bezug auf die Maſſe der Menſchheit, ſtets eine Geheimlehre bleibt, dieſer nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerſtörbaren Stoff der lauteren Wahrheit beſteht, dem Untergange ausgeſetzt iſt; ſo muß, ſo oft dieſem ein ſolches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menſchheit erhalten werden. Die Philoſophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins iſt, für die allezeit äußerſt geringe Anzahl der zu denken

Fähigen, rein, unvermiſcht, alſo bloß in abſtrakten Begriffen, mithin ohne jenes Vehikel darzuſtellen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Geſagte durch ein Beiſpiel zu erläutern und zugleich eine philoſophiſche Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan verſuchen, das tiefſte Myſterium des Chriſtenthums, alſo das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philoſophie aufzulöſen; ſo könnte Dieſes, unter den bei ſolchen Deutungen zugeſtandenen Licenzen, auf folgende Weiſe geſchehn. Der heilige Geiſt iſt die entſchiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Menſch, in welchem ſolche ſich in concreto darſtellt, iſt der Sohn. Er iſt identiſch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieſer anſchaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, ſofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengeſetzte Akte des ſelben Willens ſind, deſſen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit iſt. — Inzwiſchen iſt dies als ein bloßer lusus ingenii anzuſehn.

Ehe ich dies Kapitel ſchließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich §. 68 des erſten Bandes (erſte Aufl. S. 563.) durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, ſchwer gefühlte Leiden, alſo nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieſes vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübſäligkeit unſers Daſeyns. Was bei einer Erhebung ſolcher Art und dem durch ſie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menſchen vorgeht, kann man ſich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Menſch beim Zuſchauen eines Trauerſpiels erfährt, als womit es verwandter Natur iſt. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden ſchmerzlich affizirt und beängſtigt: wann hingegen dieſes im fünften Akte gänzlich ſcheitert und zerſchellt, da ſpürt er eine gewiſſe Erhebung ſeines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch ſo ſehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieſes nun iſt, in den ſchwachen Waſſerfarben der Mitempfindung, wie ſie eine wohlbewußte Täuſchung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schickſals vorgeht, wann das ſchwere Unglück es iſt, was den Menſchen endlich in den Hafen gänzlicher Reſignation treibt. Auf dieſem Vorgange beruhen alle den Menſchen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich ſie im Texte geſchildert habe. Als eine der daſelbſt erwähnten *Bekehrungsgeſchichte des Raimund Lullius* auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Luſt gewidmet: er lebte endlich in einem leidenſchaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er dieſe beſuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße ſtieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Geſtorbenen ſonſt nicht in den bleiernen Sarg, der daneben ſtand, hätte gehn können. Nach Ueberſtehung eines gränzenloſen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge ſeiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappiſten, in welchen er ſofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entſagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe beſteht und, als die methodiſch durchgeführte, durch die ſchwerſten Entſagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweiſe beförderte Verneinung des Willens, den Beſucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn ſchon bei ſeinem Empfange die Demuth dieſer ächten Mönche gerührt hat, die durch Faſten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um ſeinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieſer allein ſich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernſt, der bei ihm unverkennbar iſt und alle Nebenabſichten ausſchließt, zuzuſchreiben iſt. Sogar vom Verfall der Religion iſt er unberührt geblieben; weil ſeine Wurzel eine tiefer in der menſchlichen Natur liegende iſt, als irgend eine poſitive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philoſophen bisher gänzlich vernachläſſigte, große und ſchnelle Umwälzung des innerſten Weſens im Menſchen am häufigſten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtſeyn, einem gewaltſamen und gewiſſen Tode entgegengeht, alſo bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber dieſen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philoſophie unangemeſſen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzuſetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehn ſollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz beſonderer Offenbarungen und eine Warte iſt, von welcher aus dem Menſchen, der daſelbſt ſeine Beſinnung behält, die Ausſichten in die Ewigkeit ſich oft weiter aufthun und deutlicher darſtellen, als den meiſten Philoſophen über den Paragraphen ihrer rationalen Pſychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt alſo hielt, am 15. April 1837, zu Gloceſter, ein gewiſſer Bartlett, der ſeine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur ſehr wenige Worte habe ich zu ſagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, daß ihr dieſe wenigen Worte tief in eure Herzen bringen laßt, daß ihr ſie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauſpiele zuſehet, ſondern ſie nach Hauſe nehmt und ſie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum alſo flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit ſteht. Und dieſe wenigen Worte ſind: macht euch los von der Liebe zu dieſer ſterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an ſie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, ſeid verſichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmliſchen Vater, ihr nicht die geringſte Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Seeligkeit und jenes Land des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit ſchnellen Schritten entgegenzugehn, die feſte Zuverſicht habe." (Nach den Times, v. 18. April 1837). — Noch merkwürdiger iſt eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1ſten Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die Engliſche Zeitung the Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Gallignani's Messenger vom 6ten Mai 1837 abgedruckt iſt: „Am Morgen ſeiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge ſein Vertrauen auf Gott ſtellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jeſu Chriſti beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Chriſti bitten ſei eine Sache der Meinung; er, ſeines Theils glaube, daß, in den Augen des höchſten Weſens, ein Mohammedaner einem Chriſten gleich gelte und eben ſo viel Anſpruch auf Seeligkeit habe. Er habe, ſeit ſeiner Gefangenſchaft, ſeine Aufmerkſamkeit auf theologiſche Gegenſtände gerichtet, und ihm ſei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel iſt." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen poſitive Religionen giebt dieſer Aeußerung größeres Gewicht; indem ſie beweiſt, daß derſelben kein fanatiſcher Wahn, ſondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Endlich ſei noch folgender Zug erwähnt, welchen Galligmani's Messenger v. 15. Aug. 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anna Anderſon hingerichtet. So tief war dieſe Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß ſie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem ſie demüthig Gottes Gnade anrief." —

Daß auch das Chriſtenthum dem Leiden als ſolchem die hier dargeſtellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlſeyn eine entgegengeſetzte Wirkung zuſchreibt, hat Strauß in ſeinem Leben Jeſu nachgewieſen. (Bd. 1. Abſchn. 2, Kap. 6, §§. 72 und 74.) Er ſagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21.) als bei Mathäus (5, 3.) hätten: denn nur Dieſer füge zu μακαριοι οἱ πτωχοι hinzu τῳ πνευματι, und zu πεινωντες den Zuſatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein alſo ſeien die Einfältigen und Demüthigen u. ſ. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; ſo daß hier der Gegenſatz der ſei, zwiſchen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten ſei ein Hauptſatz, daß wer in dieſer Zeit ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben ſo viele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitiſchen Sinn. Im ſelben Sinn, ſagt er S. 604., ſei die Parabel (Luc. 16, 19.) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehn Jenes, noch Verdienſt Dieſes erzählt, und zum Maaßſtab der künftigen Vergeltung nicht das in dieſem Leben gethane Gute oder verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute nimmt, im Ebionitiſchen Sinne. „Eine ähnliche Werthſchätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „ſchreiben auch die andern Synoptiker (Math. 19, [illegible]. Mark.

„10, 17. Luk. 18, 18) Jeſu zu, in der Erzählung vom reichen „Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr.“

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es iſt der, daß wir daſind, um glücklich zu ſeyn. Angeboren iſt er uns, weil er mit unſerm Daſeyn ſelbſt zuſammenfällt, und unſer ganzes Weſen eben nur ſeine Paraphraſe, ja unſer Leib ſein Monogramm iſt: ſind wir doch eben nur Wille zum Leben; die ſucceſſive Befriedigung alles unſers Wollens aber iſt was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in dieſem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimiſtiſche Dogmen in ihm beſtärkt werden, erſcheint uns die Welt voll Widerſprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müſſen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet ſind, ein glückliches Daſeyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenloſe ſich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretiſche Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu daſind, daß man darin glücklich ſei, ihrem Zwecke ſo ſchlecht entſprechen? ſie macht vor der Hand ſich Luft in Stoßſeufzern, wie: „ach, warum ſind der Thränen unter'm Mond ſo viel?“ u. dgl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Vorausſetzungen jener vorgefaßten optimiſtiſchen Dogmen. Immerhin mag man dabei verſuchen, die Schuld ſeiner individuellen Unglückſäligkeit bald auf die Umſtände, bald auf andere Menſchen, bald auf ſein eigenes Mißgeſchick, oder auch Ungeſchick, zu ſchieben, auch wohl erkennen, wie Dieſe ſämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieſes ändert doch nichts in dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichſeyn beſtehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben ſchon auf die Neige geht, oft ſehr niederſchlagend ausfällt: daher tragen faſt alle ältlichen Geſichter den Ausdruck Deſſen, was man auf Engliſch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin ſchon jeder Tag unſers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüſſe, auch wenn erlangt, an ſich ſelbſt trügeriſch ſind, nicht leiſten was ſie verſprechen, das Herz nicht zufrieden ſtellen und endlich ihr Beſitz wenigſtens durch die ſie begleitenden, oder aus ihnen entſpringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden ſich als ſehr real erweiſen und oft alle Erwartung übertreffen. — So iſt denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem urſprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unſers Daſeyns nicht der iſt, glücklich zu ſeyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, ſtellt das Leben ſich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgeſehn, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen ſollen, indem daſſelbe, durch ſeine ganze Beſchaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geſchmack benommen, das uns verleidet werden ſoll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unſer Herz von der Sucht zu genießen, ja zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In dieſem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unſer Wehe, als in unſer Wohl zu ſetzen. Denn die Betrachtungen am Schluſſe des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, deſto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, deſto weiter er hinausgeſchoben wird. Dieſem entſpricht ſogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices, welcher allerdings auf einen Einfluß des Chriſtenthums zu deuten ſcheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerſpiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erſchüttert, indem es die Vereitelung des menſchlichen Strebens und die Nichtigkeit dieſes ganzen Daſeyns an einem großen und frappanten Beiſpiel lebhaft veranſchaulicht und hiedurch den tiefſten Sinn des Lebens aufſchließt; weshalb es als die erhabenſte Dichtungsart anerkannt iſt. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum zurückgekommen iſt, wird bald Alles in einem andern Lichte ſehn und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit ſeinem Wunſche, doch mit ſeiner Einſicht in Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn ſie ihn auch ſchmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingeſehn hat, daß gerade Schmerz und Trübſal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demſelben, hinarbeiten. Dies wird ihm ſogar, bei Allem was geſchehn mag, eine wunderſame Gelaſſenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derſelben als ein Anzeichen ihrer Wirkſamkeit erträgt. — Deutlich genug ſpricht aus dem ganzen menſchlichen Daſeyn das Leiden als die wahre Beſtimmung deſſelben. Das Leben iſt tief darin eingeſenkt und kann ihm nicht entgehn: unſer Eintritt in daſſelbe geſchieht unter Thränen, ſein Verlauf iſt im Grunde immer tragiſch, und noch mehr ſein Ausgang. Ein Anſtrich von Abſichtlichkeit hierin iſt nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schickſal dem Menſchen im Hauptzielpunkt ſeiner Wünſche und Beſtrebungen auf eine radikale Weiſe durch den Sinn; wodurch alsdann ſein Leben eine tragiſche Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet iſt, ihn von der Sucht, deren Darſtellung jede individuelle Exiſtenz iſt, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben ſcheidet, ohne den Wunſch nach ihm und ſeinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden iſt in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meiſten Fällen, der Menſch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entſprechend wird in den Chriſtlichen Erbauungsbüchern ſo oft die Heilſamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und iſt überhaupt ſehr paſſend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Chriſtlichen Religion. Ja, ſchon der noch jüdiſche, aber ſo philoſophiſche Koheleth ſagt mit Recht: „es iſt Trauern beſſer, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebeſſert.“ (7, 4.) Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewiſſermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargeſtellt: hier aber muß ich das kühne Wort ausſprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unſer Heil und Erlöſung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in dieſem Sinne ſagt Lamartine, in ſeiner hymne à la douleur, den Schmerz anredend, ſehr ſchön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
« Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies. »
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat alſo ſchon das Leiden eine ſolche heiligende Kraft, ſo wird dieſe in noch höherem Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entſprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Geſtorbenen gefühlt, ja jeder Todesfall ſtellt ſich gewiſſermaaßen als eine Art Apotheoſe oder Heiligſprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendeſten Menſchen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, ja, ſo ſeltſam an dieſer Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben iſt allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzuſehn: im Augenblick deſſelben wird Alles das entſchieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod iſt das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zuſammengezogene Summe, welche die geſammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und ſtückweiſe gab, mit Einem Male ausſpricht, nämlich dieſe, daß das ganze Streben, deſſen Erſcheinung das Leben iſt, ein vergebliches, eiteles, ſich widerſprechendes war, von welchem zurückgekommen zu ſeyn eine Erlöſung iſt. Wie die geſammte langſame Vegetation der Pflanze ſich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leiſtet, was jene allmälig und ſtückweiſe; ſo verhält ſich das Leben, mit ſeinen Hinderniſſen, getäuſchten Hoffnungen, vereitelten Plänen und ſtetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Menſch gewollt hat, mit Einem Schlage zerſtört und ſo der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufſetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man ſterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieſer untergehenden Individualität ſich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog iſt, die ein Motiv auf das Handeln des Menſchen ausübt: er giebt nämlich demſelben eine neue Richtung, welche ſonach das moraliſche und weſentliche Reſultat des Lebens iſt. Eben weil ein *plötzlicher* Tod dieſen Rückblick unmöglich macht, ſieht die Kirche einen ſolchen als ein Unglück an, um deſſen Abwendung gebetet wird. Weil ſowohl dieſer Rückblick, wie auch die deutliche Vorherſicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menſchen, nicht im Thiere, möglich iſt, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, iſt die Menſchheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille ſich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der ſich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verſchiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beſchaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Abſterben des Leibes dem Abſterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüſſen verſchwindet leicht mit der Fähigkeit zu denſelben. Der Anlaß des heftigſten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geſchlechtstrieb, erliſcht zuerſt, wodurch der Menſch in einen Stand verſetzt wird, der dem der Unſchuld, die vor der Entwickelung des Genitalſyſtems dawar, ähnlich iſt. Die Illuſionen, welche Chimären als höchſt wünſchenswerthe Güter darſtellten, verſchwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdiſchen Güter. Die Selbſtſucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Menſch ſchon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr ſeyn wird. Dieſer Verlauf iſt wenigſtens der wünſchenswerthe: es iſt die Euthanaſie des Willens. In Hoffnung auf denſelben iſt dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der beſten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlaſſen und ein Einſiedlerleben zu führen. (Menu B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüſſe bereut, ſtatt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzuſehn; und wenn ſodann an die Stelle der Gegenſtände der Lüſte, für welche der Sinn abgeſtorben iſt, der abſtrakte Repräſentant aller dieſer Gegenſtände, das Geld, tritt, welches nunmehr die ſelben heftigen Leidenſchaften erregt, die ehemals von den Gegenſtänden wirklichen Genuſſes, verzeihlicher, erweckt wurden, und alſo jetzt, bei abgeſtorbenen Sinnen, ein lebloſer aber unzerſtörbarer Gegenſtand mit gleich unzerſtörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weiſe, das Daſeyn in der fremden Meinung die Stelle des Daſeyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten ſoll und nun die gleichen Leidenſchaften entzündet; — dann hat ſich, im Geiz, oder in der Ehrſucht, der Wille ſublimirt und vergeiſtigt, dadurch aber ſich in die letzte Feſtung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daſeyns iſt verfehlt.

Alle dieſe Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlöſung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigſte iſt. Denn ſie iſt der Weg der Sünder, wie wir Alle ſind. Der andere Weg, der, mittelſt bloßer Erkenntniß und demnächſt Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, iſt die ſchmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine ſeltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erſteren würde daher für die Meiſten kein Heil zu hoffen ſeyn. Inzwiſchen ſträuben wir uns, denſelben zu betreten, und ſtreben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein ſicheres und angenehmes Daſeyn zu bereiten, wodurch wir unſern Willen immer feſter an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben abſichtlich möglichſt arm, hart und freudenleer machen, weil ſie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns ſorgt das Schickſal und der Lauf der Dinge beſſer als wir ſelbſt, indem es unſere Anſtalten zu einem Schlaraffenleben, deſſen Thörichtes ſchon an ſeiner Kürze, Beſtandloſigkeit, Leerheit und Beſchließung durch den bittern Tod erkennbar genug iſt, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unſern Pfad ſtreuet und das heilſame Leiden, das Panakeion unſers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich iſt was unſerm Leben ſeinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieſes, daß darin zwei einander diametral entgegengeſetzte Grundzwecke ſich beſtändig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimäriſches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuſchenden Daſeyn, wo hinſichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig ſind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schickſals, ſichtlich genug gerichtet auf Zerſtörung unſers Glücks und dadurch auf Mortifikation unſers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieſer Welt gefeſſelt hält.

Kapitel 50.

Epiphiloſophie.

Am Schluſſe meiner Darſtellung mögen einige Betrachtungen über meine Philoſophie ſelbſt ihre Stelle finden. — Dieſelbe maaßt ſich, wie ſchon geſagt, nicht an, das Daſeyn der Welt aus ſeinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt ſie bei dem Thatſächlichen der äußern und inneren Erfahrung, wie ſie Jedem zugänglich ſind, ſtehn, und weiſt den wahren und tiefſten Zuſammenhang derſelben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältniſſen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüſſe auf das jenſeit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, ſondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbſtbewußtſeyn Gegebenen, begnügt ſich alſo damit, das Weſen der Welt, ſeinem innern Zuſammenhange mit ſich ſelbſt nach, zu begreifen. Sie iſt folglich immanent, im Kantiſchen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt ſie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatſächlich Nachgewieſene ſo und nicht anders ſei, u. ſ. w. Allein alle ſolche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, ſind eigentlich transſcendent, d. h. ſie laſſen ſich mittelſt der Formen und Funktionen unſers Intellekts nicht denken, gehn in dieſe nicht ein: er verhält ſich daher zu ihnen wie unſere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenſchaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinanderſetzungen, noch fragen, woraus denn dieſer Wille, welcher frei iſt ſich zu bejahen, wovon die Erſcheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erſcheinung nicht kennen, entſprungen ſei? welches die jenſeit aller Erfahrung liegende Fatalität ſei, welche ihn in die höchſt mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrſcht, zu erſcheinen, oder aber ſein eigenſtes Weſen zu verneinen, verſetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des ſeeligen Nichts zu verlaſſen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu ſeinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, alſo durch Schuld der Erkenntniß, ſich hinlenken: aber der Wille an ſich, vor aller Erſcheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehn und in das Verderben ſeines jetzigen Zuſtandes gerathen? woher überhaupt der große Mißton, der dieſe Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Weſen an ſich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehn? oder gar: „was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?“ und mehr dergleichen. — Auf jene Fragen wäre zunächſt zu antworten, daß der Ausdruck für die allgemeinſte und durchgängigſte Form unſers Intellekts der Satz vom Grunde iſt, daß aber dieſer eben deshalb nur auf die Erſcheinung, nicht auf das Weſen an ſich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantiſchen Philoſophie iſt er nicht mehr eine aeterna veritas, ſondern bloß die Form, d. i. Funktion, unſers Intellekts, der weſentlich ein cerebraler iſt. Ueberdies aber läßt ſich wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntniß möglich ſei, ſondern überhaupt keine, alſo nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältniſſe nicht bloß relativ, ſondern abſolut unerforſchlich ſeien; daß nicht nur niemand ſie wiſſe, ſondern daß ſie an ſich ſelbſt nicht wißbar ſeien. (Dies entſpricht Dem, was Skotus Erigena ſagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer weſentlichſten, daher ſtets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erſcheinung an, nicht dem Weſen an ſich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, und wir ſtehn daſelbſt ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt iſt uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir ſind nicht nur unberechtigt, ſondern auch unfähig, ſie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt ſei läßt ſich verſtehen: ſie iſt Erſcheinung, und wir können, unmittelbar aus uns ſelbſt, vermöge des wohlzerlegten Selbſtbewußtſeyns, das darin Erſcheinende erkennen: dann aber läßt ſich, mittelſt dieſes Schlüſſels zum Weſen der Welt, die ganze Erſcheinung, ihrem Zuſammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleiſtet zu haben. Aber verlaſſen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; ſo haben wir auch den ganzen Boden verlaſſen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, ſondern ſelbſt Erkenntniß überhaupt möglich iſt: dann iſt Alles **instabilis tellus, innabilis unda.** Das Weſen der Dinge vor oder jenſeit der Welt und folglich jenſeit des Willens, ſteht keinem Forſchen offen; weil die Erkenntniß überhaupt ſelbſt nur Phänomen iſt, daher nur in der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Weſen an ſich der Dinge iſt kein erkennendes, kein Intellekt, ſondern ein erkenntnißloſes: die Erkenntniß kommt erſt als ein Accidenz, ein Hülfsmittel der Erſcheinung jenes Weſens, hinzu, kann daher es ſelbſt nur nach Maaßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beſchaffenheit, mithin ſehr unvollkommen, in ſich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Daſeyn, Weſen und Urſprung der Welt ein vollſtändiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verſtändniß unmöglich iſt. So viel von den Gränzen meiner und aller Philoſophie. —

Das ἓν καὶ πᾶν, d. h. daß das innere Weſen in allen Dingen ſchlechthin Eines und daſſelbe ſei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling dieſe Lehre aufgefriſcht hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingeſehn. Aber was dieſes Eine ſei und wie es dazu komme ſich als das Viele darzuſtellen, iſt ein Problem, deſſen Löſung man zuerſt bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, ſeit den älteſten Zeiten, den Menſchen als Mikrokosmos angeſprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewieſen; ſofern Wille und Vorſtellung ihr wie ſein Weſen erſchöpft. Offenbar aber iſt es richtiger, die Welt aus dem Menſchen verſtehn zu lehren, als den Menſchen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, alſo dem Selbſtbewußtſeyn, hat man das mittelbar Gegebene, alſo das der äußeren Anſchauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheiſten habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein, aber nicht das πᾶν θεός; weil ich über die (im weiteſten Sinn genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerſpruch ſetze. Skotus Erigena erklärt, im Sinn des Pantheismus ganz konſequent, jede Erſcheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieſer Begriff auch auf die ſchrecklichen und ſcheußlichen Erſcheinungen übertragen werden: ſaubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheiſten unterſcheidet iſt hauptſächlich Folgendes. 1) Daß ihr θεος ein x, eine unbekannte Größe iſt, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genaueſten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausſchließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Daß ihr θεος ſich manifeſtirt animi causa, um ſeine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar ſich bewundern zu laſſen. Abgeſehn von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, ſind ſie dadurch in den Fall geſetzt, die koloſſalen Uebel der Welt hinweg ſophiſticiren zu müſſen: aber die Welt bleibt in ſchreiendem und entſetzlichem Widerſpruch mit jener phantaſirten Vortrefflichkeit ſtehn. Bei mir hingegen kommt der Wille durch ſeine Objektivation, wie ſie auch immer ausfalle, zur Selbſterkenntniß, wodurch ſeine Aufhebung, Wendung, Erlöſung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein ſicheres Fundament und wird vollſtändig durchgeführt, in Uebereinſtimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, alſo dem Brahmanismus, Buddhaismus und Chriſtenthum, nicht bloß mit dem Judenthum und Iſlam. Auch die Metaphyſik des Schönen wird erſt in Folge meiner Grundwahrheiten vollſtändig aufgeklärt, und braucht nicht mehr ſich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingeſtanden: ſie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Urſprung zuſammenfällt mit der auf die nach dem Urſprung der Welt. Hingegen iſt in allen andern Syſtemen, weil ſie ſämmtlich optimiſtiſch ſind, die Frage nach dem Urſprung des Uebels die ſtets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet ſie ſich, unter Palliativen und Quackſalbereien, dahinſchleppen. — 3) Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbſtbewußtſeyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphyſiſche hinleite, alſo den aufſteigenden, analytiſchen Gang nehme. Die Pantheiſten hingegen gehn umgekehrt, den herabſteigenden, den ſynthetiſchen: von ihrem θεος, den ſie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Abſolutum, erbitten oder ertrotzen, gehn ſie aus, und dieſes völlig Unbekannte ſoll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, ſondern in dieſer noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen iſt weſentlich Optimismus: iſt aber die Welt das Beſte, ſo hat es bei ihr ſein Bewenden. — 5) Daß den Pantheiſten die anſchauliche Welt, alſo die Welt als Vorſtellung, eben eine abſichtliche Manifeſtation des ihr inwohnenden Gottes iſt, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr ſelbſt einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorſtellung ſich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit ſeiner äußeren Anſchauung, zunächſt nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserſcheinungen iſt, welches ſich allmälig zu jener Objektivität der Anſchaulichkeit ſteigert, in welcher die Welt daſteht. In dieſem Sinne wird von ihrer Entſtehung, als anſchaulichen Objektes, wirklich Rechenſchaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelſt unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantiſchen Kritik aller ſpekulativen Theologie, die Philoſophirenden in Deutſchland ſich faſt alle auf den Spinoza zurückwarfen, ſo daß die ganze unter dem Namen der Nachkantiſchen Philoſophie bekannte Reihe verfehlter Verſuche bloß geſchmacklos aufgeputzter, in allerlei unverſtändliche Reden gehüllter und noch ſonſt verzerrter Spinozismus iſt; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem ſie zum Spinozismus insbeſondere ſteht, bezeichnen. Zu dieſem alſo verhält ſie ſich wie das N. T. zum alten. Was nämlich das A. T. mit dem neuen gemein hat iſt der ſelbe Gott-Schöpfer. Dem analog, iſt bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch ſich ſelbſt da. Allein beim Spinoza iſt ſeine substantia aeterna, das innere Weſen der Welt, welches er ſelbſt Deus betitelt, auch ſeinem moraliſchen Charakter und ſeinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der ſeiner Schöpfung Beifall klatſcht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen ſei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts als die Perſönlichkeit entzogen. Auch bei ihm alſo iſt die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es ſeyn ſoll, daher hat der Menſch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67.): er ſoll eben ſich ſeines Lebens freuen, ſo lange es währt; ganz nach Koheleth 9, 7—10. Kurz, es iſt Optimismus: daher iſt die ethiſche Seite ſchwach, wie im A. T., ja, ſie iſt ſogar falſch und zum Theil empörend.*). — Bei mir hingegen iſt der Wille, oder das innere Weſen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr iſt es gleichſam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es ſich entſcheidet: demzufolge ſtimmt meine Ethik auch zur Chriſtlichen durchweg und bis zu den höchſten Tendenzen dieſer, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht loswerden: quo semel est imbuta recens servabit odorem. Bei dem Allen bleibt Spinoza ein ſehr großer Mann. 25. Aber um ſeinen Werth richtig zu ſchätzen, muß man ſein Verhältniß zum Carteſius im Auge behalten. Dieſer hatte die Natur in Geiſt und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Subſtanz, ſcharf geſpalten, und eben ſo Gott und Welt im völligen Gegenſatz zu einander aufgeſtellt: auch Spinoza, ſo lange er Karteſianer war, lehrte das Alles, in ſeinen Cogitatis metaphysicis, c. 12. i. J. 1665. Erſt in ſeinen letzten Jahren ſah er das Grundfalſche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge beſteht ſeine eigene Philoſophie hauptſächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegenſätze, welcher er jedoch, theils um ſeinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anſtößig zu ſeyn, mittelſt einer ſtreng dogmatiſchen Form, ein poſitives Anſehn gab, obgleich der Gehalt hauptſächlich negativ iſt. Dieſen negativen Sinn allein hat auch ſeine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht ſie erklären: ſie bleibt ein Räthſel unter dieſem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte oder unbewußte Karteſianer giebt. Mit allen Philoſophen vor Locke hat er den großen Fehler gemein, von Begriffen auszugehn, ohne vorher deren Urſprung unterſucht zu haben, wie da ſind Subſtanz, Urſach u. ſ. w., die dann bei ſolchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neueſter Zeit, ſich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptſächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgeſcheucht. Unter dieſem nämlich iſt jede Lehre zu verſtehn, welche das Daſeyn der Welt, nebſt der kritiſchen Lage des Menſchengeſchlechts in ihr, auf irgend eine abſolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es ſei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Weſens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns beſſer wäre. Beſonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgeſetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philoſophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerſt bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufſtellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entſpringt, iſt unſer eigener. Er iſt frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, iſt bloß die Form ſeiner Erſcheinung. Eben darum iſt dieſe, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beſchaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

---

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract. pol. c. 2. §. 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas ibid. §. 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. —

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druckfehler im zweiten Bande.

S. 4. Z. 6. von oben: ſtatt wären l. wäre.
„ 248. „ 2. „ unten: „ zweiten l. erſten.
„ 250. „ 19. „ „ „ ganz l. ganze.
„ 411. „ 12. „ oben: „ entgeſetzter l. entgegengeſetzter.
„ 500. „ 11. „ „ „ σι l. σ.